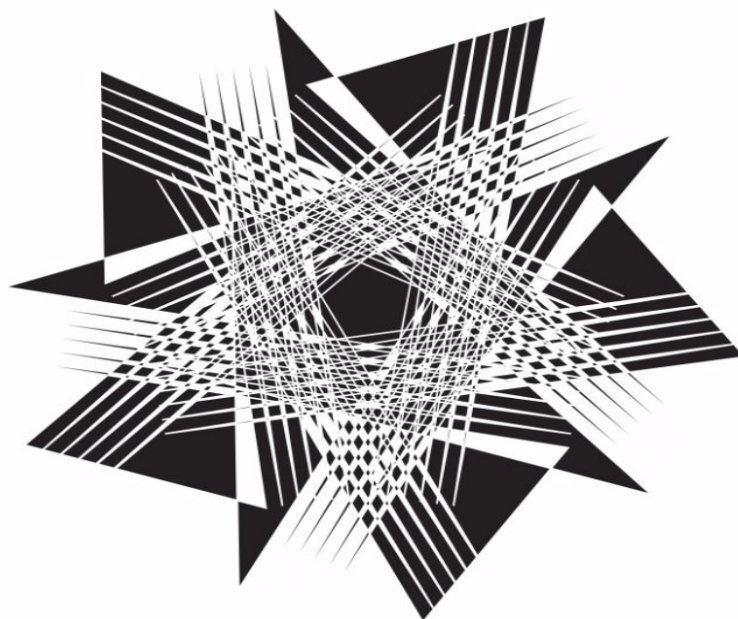


Jacques
Derrida



Inny kurs

 PWN

ψυχή-θεός

Jacques
Derrida

Inny kurs

Przekład
Tomasz Załuski

 PWN

Dane oryginału
Jacques Derrida, L'Autre cap

Copyright © 1991 by Les Éditions de Minuit

Projekt okładki i stron tytułowych
Agata Muszalska

Wydawca
Aleksandra Żdan

Redaktor
Anna Wojczyńska

Konsultacja przekładu
Michał Krzykowski

Produkcja
Mariola Iwona Keppel

Skład wersji elektronicznej na zlecenie Wydawnictwa Naukowego PWN
Marcin Kapusta / konwersja.virtualo.pl

Książka, którą nabyłeś, jest dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, abyś przestrzegał praw, jakie im przysługują. Jej zawartość możesz udostępnić nieodpłatnie osobom bliskim lub osobiście znanym. Ale nie publikuj jej w internecie. Jeśli cytujesz jej fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło. A kopiując jej część, rób to jedynie na użytek osobisty.

Szanujmy cudzą własność i prawo.
Więcej na www.legalnakultura.pl
Polska Izba Książki

Copyright © for the Polish edition by Wydawnictwo Naukowe PWN SA
Warszawa 2017

eBook został przygotowany na podstawie wydania papierowego z 2017 r., (wyd. I)
Warszawa 2017

ISBN: 978-83-01-19229-7

Wydawnictwo Naukowe PWN SA

02-460 Warszawa, ul. G. Daimlera 2
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 228
infolinia 801 33 33 88
e-mail: pwn@pwn.com.pl; reklama@pwn.pl
www.pwn.pl

Spis treści

Dzisiaj

Inny kurs. Pamiętanie, odpowiadanie, zobowiązanie

Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana

Posłowie do polskiego wydania. Co zamierzamy zrobić dzisiaj? (*Tomasz Załuski*)

Przypisy

Dzisiaj

Zwracając się do mnie ze wspaniałomyślną propozycją opublikowania w formie książki – dziełka lub „broszurki” – tego, co pierwotnie było artykułem w gazecie, Jérôme Lindon skłonił mnie do refleksji nad związkiem przypadku i konieczności. Aż do tej chwili nie zwracałem należytej uwagi na fakt, że pewien artykuł, *L'autre cap* [Inny kurs], w którym ewidentnie zmagam się z kwestiami gazety i książki, kwestiami publikacji, prasy i kultury medialnej, sam został opublikowany w gazecie („Liber. Revue européenne des livres”, październik 1990, nr 5). Jest to jednak gazeta szczególna, próbująca wymknąć się regułom, ponieważ ukazuje się, co dość niezwykle, jako dodatek do innych europejskich gazet („Frankfurter Allgemeine Zeitung”, „L’Indice”, „El País”, „Le Monde”) i wychodzi jednocześnie w czterech językach.

Otóż tak się akurat stało, w sposób najwyraźniej przypadkowy, że rok wcześniej inny artykuł, *La démocratie ajournée* [Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana], który w gruncie rzeczy dotyczy analogicznych problemów, przede wszystkim prasy i publikacji, gazet, książek i mediów (w ich relacji do opinii publicznej, wolności i swobód, praw człowieka, demokracji – a także Europy), został opublikowany w innej gazecie, która była również tą samą, to znaczy w „Le Monde”, a następnie, *oddzielnie*, w dodatku do numeru specjalnego „Le Monde de la Révolution française” (styczeń 1989 roku), który ukazał się dwunastokrotnie w roku dwusetnej rocznicy Rewolucji. Niezależnie od tej wspólnej tematyki i z powodu tej sytuacji (gazeta w gazecie, ale również gazeta publikowana *oddzielnie*) pomyślałem sobie, że sensownie byłoby umieścić oba te artykuły razem, jeden obok drugiego, w świetle tego samego dnia. Tym bowiem, co je zdecydowanie łączy, jest właśnie *dzień*, kwestia dnia lub refleksja nad dniem, odbicie światła dziennego, rezonans słowa *dzień dzisiejszy* – pod tą datą, tego dnia. Czy jednak hipotezy

i twierdzenia, które tam w ten sposób zaryzykowałem, okażą się przedatowane dzisiaj, w czasie trwania tego, co określa się mianem „wojny w Zatoce Perskiej”, w momencie, gdy problemy prawa, opinii publicznej i komunikacji medialnej stały się, jak dobrze wiemy, jednymi z najpilniejszych i najbardziej poważnych? Pozostawiam to ocenie czytelników i czytelniczek.

Tak się składa, że *dzisiaj* jest pierwszym słowem w tekście *Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana*. I choć nie jest – z pewnością nie jest – jego ostatnim słowem, to być może koresponduje z tym, co dziwnie pobrzmiewa w apostrofie Paula Valéry’ego, cytowanej na początku *Innego kursu* i przywoływanej później od czasu do czasu: „Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”.

29 stycznia 1991 r.

Inny kurs

Pamiętanie, odpowiadanie, zobowiązanie*

W trakcie konferencji zawsze usiłuje się zapomnieć o związanym z nią niebezpieczeństwie: może się ona okazać jednym z tych spektakli, przy okazji których umieszcza się obok siebie, w doborowym towarzystwie, wystąpienia lub dyskusje na jakiś ogólny temat. Może się na przykład okazać kolejnym ściśle „kulturalnym” wydarzeniem lub przedstawieniem, bądź też działaniem z zakresu tego, co określa się, w tak bardzo niejasny sposób, mianem „kultury”. I będzie to wydarzenie dotyczące tematu, który zawsze pozostanie aktualny: kwestii Europy.

Jeśli nasze spotkanie ma jakąś szansę na uniknięcie takiego powtórzenia, to może się ona wiązać tylko z presją, jaką wywiera na nas coś *nieuchronnie zbliżającego się* [*imminence*], zarazem szansa i zagrożenie.

Co nadchodzi? Co się zbliża? Coś wyjątkowego dzieje się w Europie – w tym, co wciąż nazywamy Europą, choć nie znamy już za dobrze *tego, co* w ten sposób nazywamy. Jakiemu w istocie pojęciu, jakiej indywidualnej realności, jakiemu jednostkowemu bytowi należy dzisiaj przypisać tę nazwę? Kto wytyczy jej granice?

To, co zapowiada się w ten sposób – odrzucając zarówno analogię, jak i antycypację – wydaje się bez precedensu. Doświadczenie jego bliskości, pełne obaw i niepokoju, przenikają dwa sprzeczne pewniki. Bardzo stary motyw tożsamości kulturowej w ogóle (przed wojną mówiłoby się zapewne o tożsamości „duchowej”), bardzo stary motyw tożsamości europejskiej cechuje niewątpliwie czcigodna starożytność dawno wyczerpanego tematu. Ale temat ten może w sobie skrywać dziewicze ciało. Czy jego nazwa nie maskuje czegoś, co nie ma jeszcze oblicza? Pytamy samych siebie, z nadzieją, bojaźnią i drżeniem, do czego oblicze to będzie podobne. Czy będzie wciąż podobne? Czy będzie przypominało oblicze *personae*, którą –

jak nam się wydaje – znamy: oblicze Europy? A jeśli jej nie-podobieństwo będzie nosiło rysy przyszłości, to czy uda jej się uniknąć potworności?

Nadzieja, bojaźń i drzenie są na miarę oznak docierających do nas ze wszystkich miejsc w Europie, gdzie właśnie z powodu tożsamości, kulturowej lub innej, szerzą się teraz najgorsze zbrodnie – te, które znamy aż za dobrze, choć jeszcze dokładnie ich nie przemyśleliśmy: zbrodnie ksenofobii, rasizmu, antysemityzmu, fanatyzmu religijnego lub nacjonalistycznego. Szerzą się, łączą się, mieszają się ze sobą nawzajem, ale też – i nie ma w tym nic przypadkowego – z powiewem, tchnieniem, z samym „duchem” obietnicy.

Na początek zwierzę się wam z pewnego uczucia. Dotyczy już ono przyłądków [*caps*] i brzegów, na których będę się starał utrzymać. Jest to nieco przygnębiające uczucie starego Europejczyka. A dokładniej kogoś, kto nie będąc Europejczykiem z urodzenia – pochodzę bowiem z południowego wybrzeża Morza Śródziemnego – uważa się także, z biegiem lat w coraz większym stopniu, za rodzaj europejskiego metysa, poddanego wieloczynnikowej akulturacji i kolonizacji (łacińskie słowa *culture* i *colonisation* wywodzą się ze wspólnego rdzenia – mają wspólne korzenie tam, gdzie chodzi właśnie o to, co przydarza się korzeniom). A zatem jest to być może uczucie kogoś, kto we francuskiej Algierii, już w czasach szkolnych, musiał podjąć próbę skapitalizowania starego wieku Europy przy jednoczesnym zachowaniu czegoś z obojętnej i niewzruszonej młodości innego brzegu – przy zachowaniu, tak naprawdę, wszystkich znamion prostoty i niewinności niezdolnych jeszcze do tej innej starości, od której kultura francuska bardzo wcześnie go odseparowała.

Z tego uczucia starego, anachronicznego Europejczyka, młodego i zmęczonego samym swym wiekiem, uczynię *pierwszy aksjomat* tej niewielkiej rozprawy. I będę używał słowa „my”, zamiast „ja”, co stanowi inny sposób na to, by niepostrzeżenie przejść od uczucia do aksjomatu.

Jesteśmy młodszy niż kiedykolwiek, my Europejczycy, ponieważ rozumiana w określony sposób Europa jeszcze nie istnieje. Czy kiedykolwiek istniała? A jednak jesteśmy jak ci młodzi ludzie, którzy wstają o świcie starzy i zmęczeni. Jesteśmy już wyczerpani. Ten *aksjomat skończoności* pociąga za sobą całą gromadę lub grad pytań. Z jakiego stanu wyczerpania ci młodzi staroeuropejczycy, którymi jesteśmy, muszą wyjść, by móc ponownie wyruszyć? Czy muszą rozpocząć od nowa? A może

muszą odejść od Europy, odseparować się od starej Europy? A może wyruszyć ponownie w stronę Europy, która jeszcze nie istnieje? A może wyruszyć ponownie, aby powrócić do Europy, której źródła trzeba będzie zatem odnowić, odkryć na nowo, odtworzyć w trakcie wielkiego święta „powrotu do źródeł” [retrouvailles]?

„Powrót do źródeł” jest dzisiaj oficjalnym określeniem. Należy do kodu francuskiej polityki kulturalnej w Europie. Przemowy i dokumenty ministerialne czynią z niego częsty użytek. Pomagają zatem wyjaśnić wypowiedź François’a Mitterranda: Europa, powiedział prezydent Republiki (być może było to nawet wtedy, gdy przewodził on także Wspólnocie Europejskiej[1]), „powraca w swej historii i geografii jak ktoś, kto powraca do domu, kto powraca do siebie”. Co to znaczy? Czy to jest możliwe? Pożądane? Czy właśnie to nadchodzi i zapowiada się *dzisiaj*?

Nie będę nawet próbował odpowiedzieć na te pytania – jeszcze nie teraz. Zaryzykuję za to sformułowanie *drugiego aksjomatu*. Sądzę, że poprzedza on samą możliwość nadania sensu tym twierdzeniom (na przykład twierdzeniu o „powrocie do źródeł”) i tym pytaniom. Choć moje skłonności i przekonania powinny doprowadzić mnie do podjęcia genealogicznej analizy pojęcia tożsamości lub kultury – jak również nazwy własnej Europy – to muszę tu od niej odstąpić ze względu na brak odpowiedniego miejsca i czasu. Niemniej postaram się sformułować, w sposób nieco dogmatyczny – i to będzie mój drugi aksjomat – suchą konieczność, której konsekwencje mogą mieć wpływ na całą naszą problematykę: *własnością kultury jest nie być tożsamą ze sobą*. Nie tyle nie mieć tożsamości, ile nie móc się zidentyfikować, powiedzieć „ja” lub „my”, nie móc przybrać formy podmiotu inaczej niż w postaci nie-tożsamości ze sobą lub – jeśli wolicie – różnicy w *relacji ze sobą*. Dziwna i nieco gwałtowna składnia: *avec soi*, „ze sobą”, oznacza też *chez soi*, „u siebie”, „w domu” (francuskie słowo *avec*, „z”, to *chez*, „u”, jako że pochodzi ono od łacińskiego *apud hoc* – „z tym”, „przy tym”, „u tego”). W tym przypadku różnica względem siebie, to, co różni się i odsuwa od siebie, byłaby również *tym, co różni się (od siebie) w relacji ze sobą* [différence (d’)avec soi], różnicą wewnętrzną dla „bycia-u-siebie”, a jednocześnie niedającą się do niego zredukować. W równie nieredukowalny sposób skupiałaby ona i dzieliła ośrodek „bycia-u-siebie”. Prawdę mówiąc, skupiałaby go, sytuowała w relacji z samym sobą jedynie o tyle, o ile jednocześnie otwierałaby go na to różnicujące rozsunięcie.

Można to powiedzieć, nawzajem i odwrotnie, o wszelkiej tożsamości i wszelkiej identyfikacji: nie ma relacji ze sobą, identyfikacji ze sobą, bez kultury, ale kultury siebie *jako* kultury innego [*culture de l'autre*], kultury podwójnego dopełniacza i *różnicy względem siebie*. Gramatyka podwójnego dopełniacza sygnalizuje również, że kultura nigdy nie ma pojedynczego źródła. Monogeneologia zawsze byłaby więc mistyfikacją w historii kultury.

Czy Europa dnia wczorajszego, jutrzejszego i dzisiejszego będzie stanowiła jedynie przykład tego prawa? Jeden spośród wielu przykładów? Czy raczej samą przykładową możliwość tego prawa? Czy jest się bardziej wiernym danej kulturze, kultywując różnicę względem siebie (*ze sobą*), która konstytuuje tożsamość, czy raczej trzymając się tożsamości, w której różnica ta zostaje *skupiona*? Pytanie to może nieść ze sobą wysoce niepokojące konsekwencje dla wszelkich dyskursów i polityk tożsamości kulturowej.

W *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe* [Uwagi o wielkości i upadku Europy], Valéry wydaje się prowokować znanego sobie rozmówcę, kogoś zarazem bliskiego i wciąż jeszcze nieznanego. Za pomocą rodzaju apostrofu, inicjując pytanie, które nie da mu później spokoju, rzuca rozmówcy słowo „dzisiaj”. „DZISIAJ” – słowo to jest napisane *wielkimi* [*capitales*] literami, dzisiaj powiększa się jak samo wyzwanie. Wielkim wyzwaniem, głównym [*capital*] wyzwaniem jest dzień *dzisiejszy*: „No dobrze! Co zamierzacie zrobić? Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”[2].

Dlaczego *dzień dzisiejszy* miałby zasługiwać na te wielkie litery? Dlatego, że tym, co z trudem przychodzi nam dzisiaj tworzyć i pomyśleć dla Europy, dla Europy oderwanej od samoidentyfikacji jako powtórzenia samej siebie, jest właśnie jedyność „dnia dzisiejszego”, pewne zdarzenie, niepowtarzalne nadejście Europy, tu i teraz. Czy istnieje jakiś całkowicie nowy „dzień dzisiejszy” Europy, „dzień dzisiejszy”, którego nowość nie przypominałaby zwłaszcza tego, co nazywano – w ramach innego znanego programu, jednego z najbardziej złowieszczych – „Nową Europą”? Tego rodzaju pułapki, a nie są to jedynie pułapki językowe, napotykamy na każdym kroku; stanowią one bowiem część programu. Czy istnieje zatem jakieś całkowicie nowy „dzień dzisiejszy” Europy, poza wszelkimi wyczerpanymi już programami *eurocentryzmu* i *antyeurocentryzmu*, poza

tymi wyczerpującymi, ale niedającymi się zapomnieć programami (nie możemy o nich zapomnieć, nie wolno nam o nich zapomnieć, gdyż one o nas nie zapominają)? Czy będzie to nadużycie słowa „my”, jeśli zacznę od stwierdzenia, że znając już te – niedające o sobie zapomnieć – programy na pamięć, aż do wyczerpania (są one bowiem wyczerpujące i wyczerpane), nie chcemy już *dzisiaj* ani eurocentryzmu, ani antyeurocentryzmu? Za jaką „tożsamość kulturową”, poza tymi wszystkimi, aż za dobrze znanymi programami, musimy odpowiadać? Odpowiadać przed kim? Przed jaką pamięcią? I czy „tożsamość kulturowa” jest dobrym określeniem dla „dnia dzisiejszego”?

Tytuł jest zawsze głową i tym, co wyznacza kurs [*cap*]. Jest tytułem rozdziału [*tête de chapitre*], a także nagłówkiem [*en-tête*]. Proponując ten tytuł, *Inny kurs* [*L'autre cap*], dla krótkich, po części improwizowanych refleksji, myślałem najpierw – a leciałem wówczas samolotem – o języku nawigacji powietrznej lub morskiej. Na morzu lub w powietrzu statek „bierze kurs”: „bierze kurs na”, na przykład na inny kontynent, bierze kurs na cel, który jest jego celem, ale może też ulec zmianie. W moim języku mówi się *fait cap*, „brać kurs”, ale też *changer de cap*, „zmienić kurs”, „obrać inny kurs”. Francuskie słowo *cap* (*caput*, *capitis*), jak dobrze wiemy, oznacza głowę [*tête*] – a także czoło, czołówkę, prowadzącego, dowodzącego – bądź też krańcowość końca, cel i kres [*le but et le bout*], to, co ostateczne i ostatnie, ostateczny kraniec, *eskhaton* w ogólności. Wyznacza ono punkt krańcowy nawigacji, koniec i cel, *telos* ruchu ukierunkowanego, obliczonego, przemyślanego, zamierzonego, nakazanego, najczęściej przez kogoś – kogoś, *kto jest mężczyzną*. Nie jest to bowiem kobieta: ogólnie rzecz biorąc, zwłaszcza w czasie wojny, to człowiek, który jest *mężczyzną* [*homme*] określa kurs. Robi to z wysuniętego wierzchołka, którym jest on sam, z dziobu, który znajduje się na przedzie [*en tête*] pilotowanego przez niego statku lub samolotu. Za eschatologią i teleologią stoi mężczyzna. To *on* wydaje rozkazy załodze, to on trzyma rumpel lub drążek sterowy; krótko mówiąc, jest głową [*il se trouve à la tête*] załogi i głównodowodzącym maszyną. I najczęściej nazywany jest *kapitanem* [*capitaine*].

Określenie *l'autre cap*, „inny kurs”, może też więc sugerować, że zapowiada się zmiana kierunku lub kierującego, albo że trzeba zmienić miejsce przeznaczenia. Zmiana kierunku może oznaczać zmianę celu,

określenie innego kursu bądź też zmianę kierującego: zmianę kapitana, a nawet – dlaczego by nie? – jego wieku lub płci. Może też w istocie oznaczać przypomnienie sobie, że istnieje inny kurs, gdyż kurs nie jest wyłącznie nasz, lecz innego: nie jest to jedynie coś, co identyfikujemy, obliczamy i określamy, lecz jest to *kurs innego*, przed którym musimy odpowiadać; kurs innego, którego musimy *pamiętać* i o którym musimy *sobie przypomnieć*; kurs innego, który jest być może pierwotnym warunkiem tożsamości lub identyfikacji niesprowadzającej się do destrukcyjnego egocentryzmu – niszczycielskiego tak dla siebie, jak i dla innego.

Ale wychodząc poza *nasz kurs*, musimy nie tylko obrać *inny kurs* [*l'autre cap*], a zwłaszcza *kurs innego* – *kurs wyznaczany przez to, co inne* [*cap de l'autre*], ale być może zwrócić się w stronę *tego, co inne od kursu* [*l'autre du cap*], to znaczy w stronę takiej relacji tożsamości z tym, co inne, która nie jest podporządkowana formie, znakowi lub logice kursu [*cap*] ani nawet logice prostego przeciwieństwa kursu [*anti-cap*] lub całkowitego braku głównego elementu wyznaczającego kurs [*décapitation*]. Prawdziwy tytuł [*titre*] tych refleksji, nawet jeśli byłby on jedynie nagłówkiem [*cap*] lub tytułem rozdziału [*tête de chapitre*], kierowałyby nas raczej w stronę inności kursu, w stronę *tego, co inne od kursu* [*l'autre du cap*]. Ze względu na ten wybór wyprowadzę formę wszystkich moich twierdzeń z gramatyki i składni francuskiego słowa *cap*, z różnicy w rodzaju, a więc także różnicy między *le capital* i *la capitale*. Jak „europejska tożsamość kulturowa” może odpowiedzieć, i to odpowiedzieć w sposób odpowiedzialny – odpowiedzialny za siebie, za innego i przed innym – na podwójne pytanie o kapitał [*le capital*] i o stolicę [*la capitale*]?

Europa dzisiaj, w *dniu dzisiejszym*, który Valéry zapisuje wielkimi literami, znajduje się w takim momencie swojej historii (*o ile* ma ona historię, *jedną* i dającą się zidentyfikować), w takim momencie historii swojej kultury (*o ile* ta może się w ogóle zidentyfikować jako jedna, ta sama, oraz odpowiadać za siebie w pamięci o sobie samej), gdy pytanie o kurs wydaje się nie do uniknięcia. Niezależnie od tego, jak brzmi odpowiedź, pytanie pozostaje. Powiedziałbym nawet, że jest to konieczne: musi ono pozostawać, nawet poza wszelką odpowiedzią. Nikt nie próbuje go dziś zresztą unikać – i to nie tylko od czasu wydarzeń, które miały swój początek czy raczej przyspieszyły swój bieg w tych kilku ostatnich

miesiącach we Wschodniej i w Środkowo-Wschodniej Europie. Pytanie to jest również bardzo stare, równie stare, co historia Europy, niemniej jednak doświadczenie *innego kursu* [*l'autre cap*] lub inności kursu – tego, co inne od kursu [*l'autre du cap*] daje o sobie znać w sposób absolutnie nowy, nie „jak zawsze” nowy, ale bezprecedensowo nowy. A jeśli Europa byłaby otwarciem się na historię, dla której zmiana kursu, relacja do innego kursu [*l'autre cap*] lub do tego, co inne od kursu [*l'autre du cap*] były odczuwane jako zawsze i wciąż możliwe? A jeśli chodziłoby w tym wypadku o otwarcie i nie-wykluczanie, za które Europa byłaby odpowiedzialna? W przypadku którego Europa *byłaby*, w sposób konstytutywny, samą tą odpowiedzialnością – tak jakby samo pojęcie odpowiedzialności odpowiadało, aż po swą emancypację, za europejski akt narodzin?

Historia kultury, tak jak wszelka historia, zakłada niewątpliwie dający się zidentyfikować kurs. Chodzi o *telos*, ku któremu zmierzają ruch, pamięć i obietnica, a także tożsamość – nawet jako różnica względem siebie – marząc o skupieniu się w sobie: zmierzają ku niemu *wybiegając naprzód i chwytając go w antycypacji* (*anticipatio*, *anticipare*, *antecapere*). Ale historia ta zakłada również sytuację, w której kurs nie byłby *dany*, nie dałby się z góry zidentyfikować i określić raz na zawsze. *Dzisiaj* wtargnięcie tego, co nowe, wyjątkowość innego, powinny być oczekiwane *jako takie* (czy jednak owo „*jako takie*”, samo zjawisko, bycie *jako takie* tego, co wyjątkowe i tego, co inne, jest kiedykolwiek możliwe?). Powinny być antycypowane *jako* nieprzewidywalne, *niedające się antycypować*, niedające się opanować i zidentyfikować – krótko mówiąc, jako coś, co jeszcze nie przynależy do naszej pamięci. Ale nasza stara pamięć mówi nam, że trzeba *również* antycypować i trzymać kurs [*garder le cap*]. Istnieje bowiem obawa, że wraz z motywem – dającym się przekształcić w slogan – tego, co nie daje się antycypować lub tego, co absolutnie nowe może powrócić i ukazać się nam widmo tego, co najgorsze – widmo, które zostało już przez nas zidentyfikowane. Znamy to „nowe” aż za dobrze, a w każdym razie znamy starą retorykę, demagogię, psychagogię „nowości” – niekiedy „nowego porządku” – tego, co zaskakujące, dziewicze, nieoczekiwane. Musimy zatem być nieufni, *zarówno* w stosunku do repetytywnej pamięci, *jak i* całkowitej inności tego, co absolutnie nowe; *zarówno* w stosunku do anamnestycznej kapitalizacji, *jak i* amnezyjnego wystawienia się na to, co nie dawałoby się już w ogóle zidentyfikować.

Przed chwilą poczyniłem aluzję do wstrząsu sejsmicznego, który dotyka tego, co określa się mianem Europy Środkowej i Wschodniej. Wstrząs ten jest opisywany za pomocą tak problematycznych nazw, jak *pieriestrojka*, *demokratyzacja*, *ponowne zjednoczenie*, przejście do *ekonomii rynkowej*, dostęp do liberalizmu politycznego i ekonomicznego. To trzęsienie ziemi, które z definicji nie zna granic, jest bez wątpienia bezpośrednią przyczyną wyboru tematu naszej debaty o „europejskiej tożsamości kulturowej”. Chciałem przypomnieć to, co *zawsze* utożsamiało Europę z przyłądkiem. Zawsze: określenie „zawsze” [*toujours*] – codziennie, każdego dnia – mówi tu coś o wszystkich dniach dzisiejszych [*tous les jours d’aujourd’hui*] w pamięci Europy, w pamięci o sobie rozumianej jako kultura Europy. W swej geografii fizycznej, jak i w tym, co często było nazywane, na przykład przez Husserla, jej *geografią duchową*, Europa zawsze rozpoznawała się jako przyładek: *albo* jako wysunięty na zachód i na południe kraniec kontynentu (granica lądów, wysunięty koniuszek Finistère[3], Europa atlantycka lub Europa grecko-łacińsko-iberyjskich wybrzeży Morza Śródziemnego), punkt wyjścia dla odkryć, wynalazków i kolonizacji, *albo* jako samo centrum tego języka w formie przyłodka, Europa środka, ścieśniona, a nawet zmniejszona wzdłuż osi grecko-germańskiej, w samym centrum środka tego przyłodka.

Właśnie tak w istocie Valéry opisywał i definiował Europę: jako przyładek [*cap*]; a jeśli ta *deskrypcja* miała formę *definicji*, to działa się tak dlatego, że pojęcie było tu korelatem granicy. Oto cała historia tej geografii. Valéry obserwuje, przygląda się, *wyobraża sobie* [*envisage*] Europę; widzi w niej twarz [*visage*], *postać*, uważa ją za przywódcę i przewodnika [*chef*], czyli za kogoś, kto jest głową [*cap*]. Ta głowa ma także oczy, jest zwrócona w jedną stronę, bada horyzont i czuwa nad określonym kierunkiem:

Ze wszystkich tych osiągnięć najliczniejsze, najbardziej zdumiewające, najbardziej odkrywcze i twórcze były dziełem dość niewielkiej części ludzkości i dokonano ich na terenach bardzo małych w porównaniu z całością ziem nadających się do zamieszkania.

Europa była tym wyjątkowym miejscem, a Europejczyk, duch europejski, autorem tych cudów.

Czym zatem jest ta Europa? To rodzaj przyłodka starego kontynentu, zachodniego wyrostka Azji. Spogląda naturalnie ku Zachodowi. Na południu ciągnie się wzdłuż brzegów sławnego morza, które odgrywało niezwykle ważną rolę – czy też, powinienem

powiedzieć, pełniło niezwykle istotną funkcję – w rozwoju tego europejskiego ducha, którym się tutaj zajmujemy[4].

Przylądek, „mały przylądek” geograficzny, „wyrostek” na ciebie i na „kontynencie azjatyckim”: oto czym *jest* w oczach Valéry’ego sama istota Europy, jej *rzeczywisty byt*. I zgodnie z prowokacyjnym, a jednocześnie klasycznym paradoksem tej gramatyki pierwsze pytanie o bycie i czas *będzie miało* charakter teleologiczny, a raczej kontrteleologiczny: jeśli taka *jest* jej *istota*, to czy pewnego dnia Europa stanie się tym, czym jest (w sumie czymś nieznacznym – małym przylądkiem [*cap*] lub wyrostkiem), czy też będzie trwała w tym, co nie jest jej istotą, lecz jej *pozorem*, to znaczy „mózgiem” kryjącym się w głowie [*cap*]? A prawdziwy *telos*, najlepszy, byłby tu nie po stronie istoty, lecz pozoru. To właśnie o tym pytaniu Valéry lubił mówić, jakby mimochodem, że jest „głównym” [*capitale*] pytaniem:

Tak więc obecna doba niesie ze sobą to główne pytanie: czy Europa zachowa swoje pierwszeństwo na wszystkich polach?

Czy Europa stanie się *tym, czym jest w rzeczywistości* – czyli małym przylądkiem kontynentu azjatyckiego?

Czy też może pozostanie *tym, czym się wydaje być* – szlachetną częścią ziemskiego globu, perłą kuli, mózgiem ogromnego ciała?[5]

Przerywam na chwilę to zestawienie wszystkich przylądków, głów, nagłówek [*caps*] lub tytułów rozdziałów [*têtes de chapitres*] po to, aby zauważyć, że obecni przy tym stole są w przeważającej mierze *mężczyznami* i obywatelami Europy Zachodniej, pisarzami lub filozofami odpowiadającymi klasycznemu modelowi europejskiego intelektualisty: strażnika odpowiedzialnego za pamięć i kulturę, obywatela, któremu powierzono rodzaj duchowego posłannictwa Europy. Nie ma tu Anglików – choć język anglo-amerykański jest dziś drugim uniwersalnym językiem predestynowanym do podwojenia i zastąpienia – do zdubbingowania – wszystkich idiomów świata; jest to dziś jeden z istotnych problemów kultury, szczególnie kultury europejskiej, której językiem jest i nie jest anglo-amerykański (gdy francuski intelektualista udaje się do Moskwy – mam za sobą to tak powszechne dla nas wszystkich doświadczenie – anglo-

amerykański pozostaje językiem pośredniczącym, podobnie jak to się dzieje przy tym stole dla dwojga spośród nas, Agnès Heller i Vladimira Bukovsky'ego, którzy tak naprawdę nie przybywają z Węgier ani z ZSRR, ale z wielkich anglosaskich uniwersytetów). Jesteśmy tu zatem mężczyznami – w znacznej większości – przedstawicielami kontynentalnego wierzchołka europejskiego przylądka [*cap*], w tym, co jest nazywane Wspólnotą Europejską, o dominancie śródziemnomorskiej. Niezależnie od tego, czy cechy te są kwestią przypadku, czy konieczności, mają one charakter wyróżniający i znaczący. Wydają się co najmniej emblematyczne i to, co z wahaniem przedstawiam tu, posługując się tytułem „kurs” [*cap*], *inny* kurs i to, co inne *od kursu* wpisywałoby się, przynajmniej pośrednio, w ten właśnie kontekst.

Europa jest nie tylko geograficznym przylądkiem [*cap*], który zawsze tworzył dla siebie wyobrażenie lub figurę duchowego kursu [*cap*], rozumianego jednocześnie jako projekt, zadanie lub nieskończona, to znaczy uniwersalna, idea: pamięć siebie, która gromadzi się i akumuluje, kapitalizuje się w sobie i dla siebie. Europa połączyła też swój obraz, swe oblicze, swą figurę i samo swe miejsce [*lieu*], samo swe wydarzenie [*avoir-lieu*], z obrazem szpicy, przedniej straży, wysuniętego szpica [*pointe*], można by rzec: czubka [*pointe*] fallusa, a zatem, raz jeszcze, z tym, co wyznacza kurs [*cap*] dla cywilizacji całego świata lub ludzkiej kultury w ogólności. Idea awangardy i wysuniętego szpica, określająca *to, co przykładowe*, jest *ideą idei* europejskiej, stanowi jej *eidos*, rozumiany jednocześnie jako *archè* – idea początku, ale też przywództwa (to, co wyznacza kurs [*cap*] jako głowa [*tête*], miejsce kapitalizującej pamięci i decyzji, a także kapitan) i jako *telos* – idea celu, granicy, która wypełnia i dokańcza lub kładzie kres, na krańcu ukończenia, u końca zwieńczenia. Wysunięty szpic [*pointe*] jest jednocześnie początkiem i końcem; jest miejscem, z którego lub z uwagi na które wszystko ma miejsce. (Gdy Heidegger definiuje miejsce, *Ort*, przypomina, że w swym wysokoniemieckim lub staroniemieckim idiomie *Ort* oznacza ostrze [*pointe*] oszczepu – koniec, na którym łączą się i skupiają wszystkie siły; a gdy mówi, że zapytywanie jest pobożnością myślenia, to przypomina, że *fromm*, *Frömmigkeit*, wywodzi się od *promos*: tego, co nadchodzi pierwsze, tego, co dowodzi lub kieruje awangardą w bitwie[6]).

Europa wciąż określa się i pielęgnuje obraz samej siebie za pomocą figury *zachodniego* przylądka [*cap*] i *końcowego* szpica, *najdalej* wysuniętej szpicy [*pointe finale*]. Dzięki niej identyfikowała samą siebie, identyfikowała się ze sobą, a zatem identyfikowała swą własną tożsamość kulturową, w byciu-dla-siebie tego, co ma ona najbardziej własnego, w swej własnej różnicy jako różnicy ze sobą, różnicy względem siebie, która pozostaje z nią samą i blisko niej: tak, różnicy *ze sobą* [*avec soi*], z *sobością*, która zachowuje się i skupia w swej własnej różnicy, w swej różnicy *od* innych w *relacji* z innymi [*d'avec les autres*] – jeśli można tak powiedzieć – jako różnicy względem siebie, różna *od siebie* dla siebie. Zachowuje się i skupia w pokusie, ryzyku lub szansie zachowania u siebie, zachowania w swoim domostwie turbulencji, jaką niesie „z” – uspokojenia jej poprzez przekształcenie w zwykłą, wewnętrzną granicę, dobrze strzeżoną przez czujnych strażników bycia.

Powinienem sam sobie przerwać ten proces przypominania i zmienić kurs. Wszyscy znamy ten program autorefleksji lub autoprezentacji Europy. Powtarzam, jesteśmy starzy. Wydaje się, że stara Europa wyczerpała wszelkie możliwości dyskursu i kontrdyskursu o własnej identyfikacji. Dialektyka we wszystkich swych istotnych formach, także tych, które obejmują i zawierają w sobie to, co antydialektyczne, zawsze pozostawała w służbie tej autobiografii Europy, nawet wtedy, gdy mogła ona zyskiwać kształt wyznania – jako że wyznanie, winą, samooskarżenie w nie większym stopniu wymykają się temu staremu programowi niż celebrowanie samej siebie. Być może identyfikacja w ogólności, formowanie się i afirmowanie tożsamości, prezentacja siebie, obecność dla siebie tożsamości (narodowej lub nienarodowej, kulturowej lub niekulturowej – ale identyfikacja jest zawsze kulturowa i nigdy nie jest naturalna, jest wyjściem natury z siebie w sobie, jej różnicą *ze sobą*) zawsze ma jakąś główną [*capitale*] formę, galion wysuniętego szpica i kapitalizującej rezerwy. Nie będę zatem – i to nie tylko z braku czasu – rozwijał jakiegoś kontrprogramu, który przeciwstawiałby się archeoteleologicznemu programowi wszelkiego europejskiego dyskursu o Europie. Zauważę tylko, że od Hegla do Valéry’ego, od Husserla do Heideggera, pomimo wszystkich różnic, jakie dzielą te znakomite przykłady (próbowałem wskazać owe różnice gdzie indziej, na przykład w eseju *O duchu*), ów *tradycyjny* dyskurs jest już dyskursem *nowoczesnego*

świata zachodniego. Datuje się i jest przedatowany. Jest jak najbardziej aktualny – nic nie jest bardziej aktualne – ale jest już przedatowany; ta aktualność ukazuje znajomą, a jednocześnie niepokojącą zmarszczkę, dyskretną, ale bezlitosną, sam stygmat anachronii, który naznacza światło wszystkich naszych dni [*le jour de tous nos jours*], naszych gestów, naszych dyskursów i naszych afektów, tak publicznych, jak i prywatnych. Datuje się od momentu, gdy Europa widzi siebie *na horyzoncie*, to znaczy z perspektywy swego kresu [*fin*] (a *horyzont*, po grecku, oznacza granicę), nieuchronności [*imminence*] swego końca [*fin*]. Ten stary, przykładowy i operujący przykładami dyskurs o Europie jest już *tradycyjnym dyskursem nowoczesności*. Jest również dyskursem anamnezy – z powodu swego upodobania do końca, jeśli nie do śmierci.

Teraz my sami musimy odpowiadać za ten dyskurs nowoczesnej tradycji. Cięży na nas odpowiedzialność za to dziedzictwo, wraz z kapitalizującą pamięcią o nim. Nie wybraliśmy tej odpowiedzialności. Narzuca się nam ona w sposób tym bardziej konieczny, że jest, jako inna i wpływająca z tego, co inne, językiem naszego języka. Jak zatem przyjąć tę odpowiedzialność, ten główny [*capital*] obowiązek? Jak odpowiadać? A nade wszystko, jak wziąć tu na siebie odpowiedzialność, która zapowiada się jako sprzeczna, gdyż od samego początku narzuca nam rodzaj zobowiązania, nieuchronnie podwójnego, *double bind*? Nakaz ten wprowadza w nas poróżnienie – wpędza nas zawsze w poczucie winy [*en faute*] lub sprawia, że tkwimy w błędzie [*en défaut*], ponieważ rozdwaja *to, co trzeba* [*le il faut*]: trzeba stać się strażnikami idei Europy, różnicy Europy, *ale* Europy, która polega właśnie na niezamykaniu się w swej tożsamości i na przykładowym wybieganiu ku temu, czym sama nie jest, ku innemu przyłádkowi [*cap*] lub przyłádkowi tego, co inne, a nawet – co jest być może czymś zupełnie innym – ku temu, co inne *od* przyłádku, ku temu, co byłoby zewnątrz owej nowoczesnej tradycji, innym pokładem, inną strukturą brzegową, innym wybrzeżem.

Odpowiadać z wiernością *za* tę pamięć, a zatem odpowiedzieć rygorystycznie na ten podwójny nakaz: czy będzie to zakładało konieczność powtórzenia czy zerwania, kontynuacji czy opozycji? Czy może próbę *wynalezienia innego gestu* [*un autre geste*], a prawdę mówiąc – długiej pieśni o czynach [*une longue geste*], która zakłada pamięć właśnie po to, aby określać tożsamość wychodząc od inności, od innego przyłádku i tego,

co inne od przylądka, wychodząc od całkiem innego brzegu i będąc na zupełnie innym pokładzie?

Ta ostatnia hipoteza, ku której będę chciał się zwrócić, nie jest jedynie hipotezą lub wezwaniem do tego, co jest jednocześnie dane jako sprzeczne lub niemożliwe. Nie, sądzę, że *to się zdarza i ma miejsce teraz* (w tym celu trzeba jednak pomyśleć, że owo „teraz” nie jest ani teraźniejsze, ani aktualne, ani nie jest też teraźniejszością żadnego aktualnego zdarzenia). Nie twierdzę, że nadchodzi albo już nadeszło ani że jest dane w *teraźniejszości*. Sądzę raczej, że owo zdarzenie ma miejsce jako to, co nadchodzi, to, co poszukuje siebie i zapowiada się *dzisiaj*, w Europie, w dniu dzisiejszym Europy, której granice nie są dane – nie bardziej niż jej nazwa, jako że Europa jest tu jedynie określeniem paleonimicznym. Sądzę, że jeśli występuje dziś jakieś zdarzenie, to ma ono miejsce tutaj, w tym akcie pamięci, który polega na zdradzie pewnego porządku tego, co główne, określonego porządku kapitału [*ordre du capital*], po to, aby być wiernym wobec innego kursu i tego, co inne od kursu [*cap*]. Co więcej, zdarzenie to ma miejsce w momencie, który być może nie daje się już należycie opisać za pomocą słowa „kryzys”, kryzys Europy lub kryzys ducha.

To uświadomienie, ta refleksja dzięki którym – odzyskując przytomność i wiedzę – odnajdujemy swój „sens” (*Selbstbesinnung*), to odzyskanie europejskiej tożsamości kulturowej jako *głównego* [*capital*] dyskursu, ten moment przebudzenia zawsze ukazuje się w tradycji nowoczesności, w momencie *kryzysu* i jako sam moment tego, co nazywano *kryzysem*. To moment decyzji, moment *krinein*, dramatyczna chwila decyzji jeszcze niemożliwej i zawieszanej, bliskiej i zagrażającej. Wszyscy mówią o kryzysie Europy jako kryzysie ducha, w momencie gdy zaczynają się kształtować granice, kontury, *eidos*, krańce, kresy i granice [*fins et confins*], skończoność [*finitude*] Europy, to znaczy w momencie, gdy kapitał nieskończoności i uniwersalności, którego zasoby znajdują się w idiomie tych granic, okazuje się naruszony lub zagrożony.

Później zastanowimy się, na czym *dzisiaj* polega to zagrożenie. Ten krytyczny moment może przybierać wiele form, z których wszystkie, pomimo dzielących je, niekiedy poważnych różnic, stanowią szczegółowe postacie fundamentalnie analogicznej „logiki”. Istniała między innymi postać momentu heglowskiego, gdy dyskurs europejski współbrzmiał

z motywem powrotu ducha do siebie w Wiedzy Absolutnej, w ramach tego „końca historii”, który może dzisiaj stwarzać okazję dla gadaniny – na przykład [przypomnę, że było to przed tak zwaną wojną w Zatoce Perskiej: czy Zatoka jest Przylądkiem, czy też jego negatywem lub tym, co od niego inne? – JD] pewnego doradcy Białego Domu, który ogłasza z wielkim szumem medialnym „koniec historii”. Jeśli mu wierzyć, robi to, gdyż fundamentalnie europejski model ekonomii rynkowej, liberalnych, parlamentarnych i kapitalistycznych demokracji jest w procesie stawania się powszechnie uznawanym modelem, a wszystkie państwa narodowe na planecie szykują się do tego, by dołączyć do nas na czele peletonu [*peloton de tête*], znaleźć się jak najbliżej głowy [*cap*], na samym szczycie [*à la pointe capitale*] rozwiniętych demokracji, tam gdzie kapitał [*le capital*] jest na szpicy, w awangardzie [*à la pointe*] postępu.

Istniała również husserlowska postać „kryzysu nauk europejskich” lub „kryzysu europejskiego człowieczeństwa”: teleologia rządząca analizą historii i samą historią tego kryzysu, historią odzyskiwania motywu transcendentalnego u Kartezjusza i później, jest ukierunkowywana przez ideę transcendentalnej wspólnoty, to znaczy podmiotowości pewnego „my”, którego Europa byłaby jednocześnie nazwą i przykładową figurą. Ta transcendentalna teleologia będzie wskazywała kurs od samych narodzin filozofii.

W tym samym – jakże szczególnym – momencie, w latach 1935–1936, istniał dyskurs Heideggerowski, opłakujący *Entmachtung* ducha. Niemoc, stawanie-się-bezsilnym ducha, to, co gwałtownie pozbawia ducha jego mocy, jest niczym innym, jak odebraniem władzy (*Entmachtung*) Zachodniej Europy. Choć Heidegger przeciwstawia się transcendentalnemu sub-obiektywizmowi lub tradycji kartezjańsko-husserlowskiej pojmowanej jako jego symptom, to niemniej wzywa do pomyślenia istotnego zagrożenia jako zagrożenia, które *dotyczy ducha*, a samego ducha jako tego, co przynależy do europejskiego Zachodu i znajduje się w uciskanym środku, w *Mitte* Europy, tkwiąc w kleszczach pomiędzy Ameryką i Rosją[7].

W tym samym momencie, to znaczy pomiędzy dwiema wojnami, od 1919 do 1939 roku, Valéry definiuje *kryzys ducha* jako kryzys Europy, europejskiej tożsamości, a ściślej europejskiej kultury. Wybrawszy na dzisiaj kierunek wyznaczany przez połączenie słów *le cap* (kurs, przylądek, głowa, to, co wysuwa się na czoło) i *le capital* (to, co główne, kapitał),

zatrzymam się na chwilę w pobliżu Valéry'ego. Decyduje o tym kilka powodów, a wszystkie one dotyczą samego wierzchołka [*la pointe capitale*], głównego punktu tego, co ma kapitalne znaczenie [*le point du capital*].

Valéry to duch śródziemnomorski. Gdy mówimy o Morzu – czy też „jeziorze” – Śródziemnym, to co w ten sposób nazywamy? Jak wszystkie nazwy, o których mówimy, jak wszystkie nazwy w ogóle, nazwa ta oznacza granicę, granicę negatywną, oraz szansę: odpowiedzialność polega tu być może na tym, żeby zmienić przywoływaną nazwę, zmienić pamięć nazwy, pamięć idiomatycznej granicy, w szansę, to znaczy w otwarcie tożsamości na samą jej przyszłość. Wszystkie dzieła Valéry'ego to dzieła Europejczyka z grecko-rzymskiego świata, bliskiego Włochom przez swoje narodziny i swoją śmierć. Podkreślam to niewątpliwie dlatego, że jesteśmy tutaj, dzisiaj, w Turynie, w łacińskim miejscu północnej części Morza Śródziemnego. Ale to śródziemnomorskie wybrzeże interesuje mnie także – jako kogoś, kto pochodzi z drugiego brzegu, jeśli nie z innego przylądka [*cap*] (z wybrzeża, które w zasadzie nie jest ani francuskie, ani europejskie, ani łacińskie, ani chrześcijańskie) – z powodu słowa *capital*, które powoli kieruje mnie w stronę najbardziej niepewnego, chwiejnego i podzielonego, jednocześnie nierozstrzygalnego i rozstrzygającego punktu moich wywodów.

W rzeczywistości słowo *capital* kapitalizuje, w ciele idiomu, w jednym i tym samym ciele – jeśli mogę się tak wyrazić – dwa rodzaje kwestii. A dokładniej: *jedną kwestię o dwóch rodzajach*.

1. Kwestia ta sprowadza się najpierw *do rodzaju żeńskiego*: do pytania o stolicę – *la capitale*. Nie sposób go dziś uniknąć. Czy jest miejsce, czy będzie odtąd *jedno miejsce* dla stolicy kultury europejskiej? Czy można zaprojektować centrum, przynajmniej symboliczne, w sercu tej Europy, która tak długo uważała się za stolicę całej ludzkości lub całej planety i która, jak niektórzy sądzą, mogłaby zrezygnować dziś z tej roli dopiero wtedy, gdy opowieść o upowszechnieniu europejskiego modelu na skalę planetarną będzie miała w sobie dużą dozę prawdopodobieństwa? W takiej formie pytanie to może się wydawać brutalne i nieaktualne. Z pewnością nie będzie żadnego oficjalnego centrum kultury europejskiej. Nikt o tym nie myśli i nikt by tego nie zaakceptował. Ale to wcale nie powoduje, że

nieuchronne pytanie o stolicę znika. Wskazuje ono odtąd na walki toczone o kulturową hegemonię. Poprzez ustabilizowane i tradycyjnie dominujące siły pewnych idiomów, pewnych przemysłów kulturowych, poprzez niezwykle rozwój nowych mediów, gazet i wydawnictw, poprzez uniwersytet, poprzez siły technonaukowe, poprzez nowe „naczynia kapilarne” [*capillarités*], rywalizacja – niekiedy milcząca, ale zawsze bezlitosna – już się rozpoczęła. Dzieje się to obecnie na wiele nowych sposobów, w szybko zmieniającej się sytuacji, w której zapędy centralistyczne nie zawsze przechodzą przez państwa (może się bowiem zdarzyć tak – i można ostrożnie na to liczyć – że w pewnych przypadkach dawne struktury państwowe pomogą nam w walce z prywatnymi i transnarodowymi imperiami). Pomyślmy o nowości tych sposobów kulturowej dominacji tak jakby były one polami geograficzno-politycznymi, które stały się przedmiotem pożądania od czasu pieriestrojki, obalenia Muru Berlińskiego, tak zwanych ruchów na rzecz demokratyzacji i wszystkich mniej lub bardziej wirtualnych prądów przenikających Europę: gdy pomyślimy o nich w ten sposób, ujrzymy, jak ponownie wyłania się kwestia stolicy – *la capitale* – czyli hegemonicznej centralności. Fakt, iż owo centrum nie daje się już ustabilizować w tradycyjnej formie metropolii, każe nam niewątpliwie wziąć pod uwagę to, co przydarza się dziś miastu jako takiemu. Nie usuwa to jednak odniesienia do wszelkiego rodzaju stolicy. Wręcz przeciwnie, odniesienie to powinno zostać przekształcone i przemieszczone w obrębie problematyki, która podlega głębokiej transformacji za sprawą danych technonaukowych i technoekonomicznych. Dane te wpływają również, między innymi, na produkcję, transmisję, strukturę i efekty tych samych dyskursów, za pomocą których próbuje się formalizować wspomnianą problematykę. Nie pozostają też bez wpływu na wizerunek tych, którzy takie dyskursy tworzą lub publicznie zabierają głos – czyli nas samych lub tych, których niegdyś z takim spokojem nazywano intelektualistami.

Pierwsze napięcie, pierwsza sprzeczność, podwójny nakaz: z *jednej strony*, europejska tożsamość kulturowa nie może ulec rozproszeniu (a gdy mówię „nie może”, oznacza to również „nie powinna” – i ten podwójny porządek jest istotą trudności, z jaką mamy tu do czynienia). Nie może ona ani nie powinna ulec rozproszeniu na pył prowincji, na wielość zamkniętych w sobie idiomów lub małych nacjonalizmów, zawistnych

i nieprzetłumaczalnych. Nie może ani nie powinna rezygnować z miejsc wzmożonej cyrkulacji, szerokich alei translacyjnych i komunikacyjnych, a zatem – mediatyzacyjnych. Ale z *drugiej strony*, nie może ani nie powinna zgadzać się na stolicę o centralistycznej władzy, która za pośrednictwem transeuropejskich mechanizmów kulturowych, za pośrednictwem skupisk wydawniczych, dziennikarskich, akademickich – państwowych lub prywatnych – kontrolowałaby i ujednolicała dyskursy oraz praktyki artystyczne, podporządkowując je schematowi zrozumiałości, normom filozoficznym i estetycznym, kanałom skutecznej i błyskawicznej komunikacji, dążeniom do zwiększenia wskaźników oglądalności lub zyskowności. Odtwarzając bowiem – za pośrednictwem mobilnych, wszechobecnych i wyjątkowo szybkich sieci medialnych – miejsca łatwego, demagogicznego i „dającego się sprzedać” konsensusu, momentalnie przekraczając wszystkie granice, taka normalizacja ustanawiałaby stolicę kulturową w każdym miejscu i czasie. Ustanawiałaby hegemoniczne centrum [*centre*], elektrownię [*centrale*] lub centralę [*central*] medialną nowego *imperium*: byłaby to *remote control*, jak mówi się po angielsku na telewizję, wszechobecność tele-zarządzana, niemal bezpośrednia i absolutna. Nie ma już potrzeby wiązania stolicy kulturalnej z metropolią, z miejscem lub miastem geograficzno-politycznym, ale kwestia stolicy pozostaje nienaruszona; staje się jeszcze bardziej nagląca ze względu na to, że jej „polityka” – która być może nie zasługuje już na to miano – nie wiąże się już z *polis* (miasto, państwo, akropol, terytorium), a nawet z tradycyjnym pojęciem *politeia* lub *res publica*. Zmierzamy być może ku sferze lub topologii, której nie będziemy już nazywać polityczną ani apolityczną, lecz – używając ostrożnie starego słowa dla nowych pojęć – „quasi-polityczną”. To ponownie quasi-cytat z Valéry’ego, który nadał ogólny tytuł *Eseje quasi-polityczne* serii tekstów poświęconych kryzysowi ducha jako kryzysowi Europy.

A zatem ani monopol, ani rozproszenie. Oczywiście istnieje tu aporia i nie wolno nam tego przed sobą ukrywać. Ośmielam się twierdzić, że etyka, polityka, odpowiedzialność, *jeśli takowe istnieją*, zawsze będą się rozpoczynały jedynie wraz z doświadczeniem aporii. Gdy droga jest dana, gdy z góry wiadomo którądy iść, decyzja jest już podjęta – można by równie dobrze powiedzieć, że nie ma żadnej decyzji do podjęcia: jest za to nieodpowiedzialność, spokojne sumienie i realizowanie pewnego programu.

Być może – i tak brzmiałby tu zarzut – nigdy nie można uciec od programu. Należałoby to więc uznać i przestać prawić z urzędu o moralnej i politycznej odpowiedzialności. Warunkiem możliwości tej rzeczy, czyli odpowiedzialności, jest rozumiane w określony sposób *doświadczenie możliwości tego, co niemożliwe: próba aporii*, dzięki której można wynaleźć jedyny *możliwy wynalazek – wynalazek niemożliwy*[8].

Aporia przybiera tu logiczną formę sprzeczności. Sprzeczności tym poważniejszej, że rozwój tak zwanych ruchów na rzecz „demokratyzacji” uległ przyspieszeniu w dużej mierze dzięki tej nowej sile technomedialnej, dzięki tej przenikającej wszystko, gwałtownej i nieodpartej cyrkulacji obrazów, idei i modeli, dzięki tej krańcowej *kapilarności* dyskursów. Kapilarność – nie będzie przesadą, jeśli rozpoznamy w owym słowie kanały i przepływy, które nas interesują w tym momencie, w tym miejscu [*à ce point*], na tym końcu [*à cette pointe*], gdzie ich cienkość staje się mikroskopijna. Kapilarność, *okablowana* [*cablé*], *nakierowana* [*ciblée*] jak najbliżej głowy [*tête*] i głównodowodzącego [*chef*], jest to cyrkulacja, komunikacja, niemal natychmiastowa irygacja. Wspomniana kapilarność przekracza nie tylko granice narodowe. Wiemy, że system totalitarny nie może skutecznie walczyć z wewnętrzną siecią telefoniczną, gdy jej gęstość przekracza pewien próg, a ona sama nie daje się już kontrolować. W istocie żadne „nowoczesne” społeczeństwo (a nowoczesność stanowi imperatyw dla totalitaryzmu) nie może długo powstrzymywać rozwoju technoeconomiczno-naukowych usług telefonicznych – to znaczy „demokratycznych” miejsc przepływu będących w stanie dokonać jego zniszczenia. Telefon staje się więc dla totalitaryzmu niewidzialną prefiguracją i nieuchronną zapowiedzią jego własnej ruiny. Co więcej, telefon narusza granicę między tym, co publiczne i tym, co prywatne – zakładając, że kiedykolwiek taka ścisła granica istniała. Rozpoczyna proces formowania się *opinii publicznej* tam, gdzie ma ona zakazany dostęp do zwyczajowych warunków „upubliczniania”: prasy „pisanej” lub „mówionej”, działalności wydawniczej we wszystkich jej formach. Krótko mówiąc, linie telefoniczne – a wkrótce też wideofon – są nieodłączne od potężnych kanałów komunikacyjnych, od telewizji i teleksu. A skoro te szerokie aleje medialne zostają otwarte w imię wolnej dyskusji mającej na celu osiągnięcie konsensusu, w imię tradycyjnej demokracji, to nie może

być mowy o tym, aby z nimi walczyć. Ich parcelowanie, marginalizowanie, zamykanie, zakazywanie, przerywanie byłoby antydemokratyczne.

Ale tutaj, podobnie jak w innych miejscach, komuś, kto troszczy się i niepokoi o europejską tożsamość kulturową, ów nakaz wydaje się podwójny i sprzeczny: tak samo jak trzeba uważać na to, aby centralistyczna hegemonia (stolica – *la capitale*) nie uległa odtworzeniu, trzeba też powstrzymać się od mnożenia granic, to znaczy pograniczy i przygraniczy [*les marches et les marges*]. Trzeba powstrzymać się od pielęgnowania mniejszościowych różnic, nieprzekładalnych idiolektów, narodowych antagonizmów lub szowinizmów idiomu – powstrzymać się od pielęgnowania ich samych dla siebie. Odpowiedzialność wydaje się polegać dzisiaj na tym, aby nie odrzucać żadnego z tych sprzecznych imperatywów. Trzeba zatem podjąć próbę wynalezienia gestów, dyskursów, praktyk polityczno-instytucjonalnych, które obejmowałyby połączenie tych dwóch imperatywów, tych dwóch obietnic, tych dwóch kontraktów: stolicy i a-stolicy, stolicy i tego, co w niej i od niej inne. Jest to trudne. Nie sposób nawet wyobrazić sobie odpowiedzialności, która polegałaby na odpowiadaniu *za* dwa prawa [*lois*] lub *na* dwa sprzeczne nakazy. Niewątpliwie tak. Ale nie istnieje też odpowiedzialność, która nie byłaby doświadczeniem niemożliwego. Jak powiedzieliśmy przed chwilą, gdy odpowiedzialność jest praktykowana w porządku tego, co możliwe, sprowadza się ona do ulegania pewnej skłonności lub realizacji pewnego programu. Działanie zmienia się wówczas w urzeczywistnianie konsekwencji programu, proste zastosowanie wiedzy lub wykorzystanie umiejętności postępowania, a etyka i polityka w technologię. Sama odpowiedzialność nie podlega już wtedy rozumowi praktycznemu ani decyzji. Zaczyna być nieodpowiedzialna. Idąc na skróty i oszczędzając sobie zapośredniczeń, można by powiedzieć, że jeśli europejska tożsamość kulturowa, jako tożsamość lub identyfikacja w ogólności, musi być równa *sobie i innemu*, na miarę własnej bezmiernej różnicy „ze sobą”, to przynależy ona, a zatem *musi* przynależeć, do wspomnianego *doświadczenia tego, co niemożliwe*. Zawsze jednak będziemy mieli prawo zapytać się, czym może być etyka lub polityka, która mierzy odpowiedzialność jedynie miarą niemożliwego: jak gdyby czynienie tylko tego, co możliwe, sprowadzało się do porzucenia dziedziny etyki i polityki; i na odwrót, jak gdyby po to, aby wziąć autentyczną odpowiedzialność,

trzeba było poprzestać na decyzjach niemożliwych, niepraktycznych, niedających się zrealizować. Jeśli oba terminy takiej alternatywy wyrażają nierozwiązywalną sprzeczność, a jednocześnie mają równą wagę, to aporia odzwierciedla się, tematyzuje lub kapitalizuje w nieskończoność, w sposób otchłanny [*en abyme*], a także bardziej niż kiedykolwiek nakazuje, by myśleć inaczej, by w końcu pomyśleć coś, co zapowiada się tu w enigmatycznej formie tego, co „możliwe” (niemożliwej możliwości tego, co niemożliwe itd.).

Właśnie w tym kierunku (gdyby wciąż można go było opisać i zidentyfikować) zmierzało nasze pytanie o to, w jakich nowych kategoriach i zgodnie z jaką odmienną topologią będzie rozpatrywana kwestia *miejsca* dla stolicy kultury europejskiej, a przynajmniej miejsca symbolicznego, które nie byłoby ani miejscem ściśle politycznym (związanym z ulokowaniem jakiejś instytucji państwowej lub parlamentarnej), ani ekonomicznym lub administracyjnym centrum decyzyjnym, ani też miastem wybranym ze względu na swe położenie geograficzne, wielkość lotniska lub liczbę miejsc hotelowych na miarę potrzeb Parlamentu Europejskiego (słynna rywalizacja między Brukselą a Strasburgiem). W sposób bezpośredni lub pośredni hipoteza odnosząca się do tej stolicy zawsze dotyczy języka – nie tylko dominacji pewnego języka narodowego lub idiomu, ale też dominacji określonego *pojęcia* języka i mowy, określonej idei idiomu, którą wprowadza się w życie.

Powstrzymując się od podania jakiegokolwiek przykładu, skupmy się przez chwilę na pewnej ogólnej kwestii: w tej walce o kontrolę nad kulturą, w strategii zmierzającej do zorganizowania tożsamości kulturowej wokół pewnej stolicy – której potęga i wpływy rosną dzięki temu, że jest ona mobilna, europejska w sensie hipernarodowym lub ponadnarodowym – roszczenia do hegemonii narodowej nie są formułowane, ani dzisiaj, ani kiedykolwiek indziej, w imię empirycznej przewagi, czyli prostej partykularności. To dlatego nacjonalizm, narodowe samoutwierdzenie jako zjawisko z istoty nowoczesne, zawsze jest filozofemem. Hegemonia narodowa *uobecnia* się – domaga się siebie, rości sobie prawo do tego, by uzasadnić samą siebie w imię przywileju – w odpowiedzialności i w pamięci o tym, co uniwersalne, czyli tym, co transnarodowe, a w istocie tym, co transeuropejskie – i wreszcie tym, co transcendentalne lub ontologiczne. Logiczny schemat tej argumentacji, nerw tej narodowej

autoafirmacji, formuła atomowa „ja” lub „podmiotu” narodowego brzmi, w suchym sformułowaniu, następująco: „jestem (jesteśmy) tym bardziej narodowy, im bardziej europejski, tym bardziej europejski, im bardziej trans-europejski i międzynarodowy, nikt nie jest bardziej kosmopolityczny i autentycznie uniwersalny niż ten ktoś – niż to «my» – kto do ciebie mówi”. Choć może to zakrawać na paradoks, nacjonalizm i kosmopolityzm zawsze stanowiły dobraną parę; świadczą o tym liczne przykłady, poczynsz od Fichtego. Zgodnie z logiką tego „stolicowego” [*capitalistique*] i kosmopolitycznego dyskursu własność danego narodu lub danego idiomu poległaby na byciu głową [*cap*] dla Europy, własnością Europy zaś byłoby, analogicznie, wysuwanie się na czoło [*s’avancer*] jako to, co wyznacza kurs [*cap*] dla uniwersalnej istoty ludzkości. *Wysuwać się na czoło i postępować naprzód* [*s’avancer*] – jest to kluczowe wyrażenie, gdyż kapitalizuje ono większość figur, które tu obserwujemy. Wysuwać się na czoło to niewątpliwie *prezentować się*, przedstawiać się, ukazywać się, a zatem identyfikować się i nadawać sobie nazwę. Wysuwać się na czoło i postępować naprzód to także pędzić do przodu, spoglądając przed siebie („Europa spogląda naturalnie ku Zachodowi”), wyprzedzać i przewidywać, wypuszczać się w morze lub rzucać w wir przygody, przejmować dowodzenie za sprawą przejęcia inicjatywy, niekiedy w sposób ofensywny. Wysuwać się na czoło i postępować naprzód to także podejmować ryzyko, niekiedy przeceniać swoje siły, a także stawiać hipotezy, węszyć tam, gdzie już się nie widzi (nos, przylądek, półwysep Cyrano[9]). Europa uważa się za najbardziej wysuniętą i postępową część [*avancée*] – za awangardę geografii i historii. Wysuwa się na czoło jako najbardziej postępową [*s’avance comme une avancée*] i nigdy nie przestaje zalecać się [*faire des avances*] do innego – aby nęcić, uwodzić, oddziaływać, przewodzić, rozprzestrzeniać się, pielęgnować, kochać lub zadawać gwałt, kochać zadawać gwałt, kolonizować, kolonizować samą siebie.

Jako że mówię po francusku i nie chcę wzbudzać żadnego międzynarodowego *polemos*, odniosę się do języka wspólnego *wszystkim* rządowi Republiki Francuskiej. Bez wyjątku domagają się one dla Francji, to znaczy oczywiście dla Paryża[10] – dla stolicy wszystkich rewolucji i dla dzisiejszego Paryża – roli awangardy, na przykład na polu idei kultury demokratycznej, to znaczy idei wolnej kultury jako takiej, kultury, która opiera się na prawach człowieka lub wręcz na prawie międzynarodowym.

Cokolwiek mówią o tym Anglicy, to Francja miałaby wynaleźć owe prawa człowieka, wśród których jest „wolność myśli”, oznaczająca „w zwykłym znaczeniu” – raz jeszcze cytuję Valéry’ego – „*wolność publikowania* bądź też *wolność nauczania*”[11].

Mam tu na myśli, na przykład, pewien oficjalny dokument pochodzący z Ministerstwa Spraw Zagranicznych (od Sekretarza Stanu do spraw Międzynarodowych Relacji Kulturowych). Ten wysokiej klasy tekst definiuje w kompetentny i przekonujący sposób to, co określa mianem „europejskiej konstrukcji kulturowej”. W tym celu za motto obiera wypowiedź z Kongresu Europejskiej Przestrzeni Kulturowej” (Stuttgart, 18 czerwca 1988 roku), która łączy ze sobą wątki podboju, narzucenia oraz ducha i umysłu [*esprit*]. (Warto dodać, że „*Esprit*”, podobnie jak „*Brite*”[12] i „*Race*” – słowo angielskie, które oznacza także „wyścig” lub „konkurencję” – to nazwa własna jednego z programów rozwoju technologicznego Wspólnoty Europejskiej). Podkreślam: „Nie istnieje ambicja polityczna, której nie poprzedzałyby *podbój umysłów*: to do *kultury* należy *narzucenie* poczucia jedności, poczucia europejskiej solidarności”. Na sąsiedniej stronie podkreślono „główną rolę”, jaką Francja odgrywa w „kształtowaniu zbiorowej świadomości”. Ten sam dokument przywołuje w swoim motto komunikat Rady Ministrów, który głosi, że „kultura francuska” działa „ucząc innych patrzenia na Francję jako na kreatywny kraj, który pomaga budować nowoczesność”, a dokładniej – podkreślam tu leksykę *odpowiadania, odpowiedzialności i dnia dzisiejszego* – że „[Francja, kultura francuska – JD] *odpowiada za dzień dzisiejszy* i właśnie tego się od niej oczekuje”. Francuska tożsamość kulturowa byłaby więc *odpowiedzialna* za europejski, czyli – jak zawsze – za trans-europejski, poza-europejski *dzień dzisiejszy*. Byłaby odpowiedzialna za cały świat: za prawa człowieka i prawo międzynarodowe. Zakłada to, zgodnie z wszelką logiką, że jako pierwsza ujawniałaby rozbieżności pomiędzy zasadą tych praw (które muszą być – i nie mogą nie być – obiektem bezwarunkowego uznania i utwierdzenia) a konkretnymi warunkami ich zastosowania, określonymi granicami ich reprezentacji, ich nadużywaniem lub nierównym stosowaniem w służbie określonych interesów, monopoli lub istniejących hegemonii. Zadanie to zawsze pozostaje jednocześnie pilne i nieskończone. Nie sposób mu *sprostac*, ale istnieje wiele sposobów określania i interpretowania, „rządzenia” tą *nieadekwatnością*: na tym polega cała

polityka, na tym zawsze polega *dzisiejsza* polityka. I właśnie to *przykładne* zadanie przypisuje sobie Francja w oparciu o zasadę dyskursu, który przed chwilą przywołaliśmy („[Francja – JD] *odpowiada za dzień dzisiejszy* i właśnie tego się od niej oczekuje”). Tożsamość ustanawiałyby się zatem w odpowiedzialności, to znaczy – o czym jeszcze za chwilę – w pewnym doświadczeniu odpowiedzi, które kryje w sobie całą zagadkę. Co to znaczy „odpowiadać”? Odpowiadać komuś lub czemuś? Odpowiadać na? Odpowiadać za? Odpowiadać przed?

Ten sam tekst przypomina także, iż Francja musi „zachować swą awangardową pozycję”. „Awangarda” – to słowo jest zawsze bardzo „atrakcyjne”, niezależnie od tego, czy oddzieli się je, czy też nie od kodu strategiczno-militarnego (*promos*), w którym przednia straż odgrywa rolę wystrzelonego pocisku lub rakiety. Kapitalizuje ono figurę lidera, galionu umieszczonego na dziobie okrętu, figurę samego dziobu, fallicznego szpica, wysuniętego do przodu niczym ptasi dziób, pióro lub szpiczasta końcówka pióra, a zatem kapitalizuje formę głowy i dziobu [*cap*], oraz formę *strzeżenia* lub pamięci. Do wartości wynikającej ze zbierania, gromadzenia i skupiania [*récollecion*] dołącza wartość postępującej naprzód [*avancée*] inicjatywy: odpowiedzialność strażnika, powołanie pamięci, która bierze na siebie odpowiedzialność związaną z trzymaniem się na przedzie, szczególnie wtedy, gdy z góry [*par avance*] chodzi o to, by strzec, przewidywać i wyprzedzać celem „zachowania” [*conserver*], jak mówi urzędowy tekst, „awangardowej pozycji”. A zatem celem zakonserwowania [*conserver*] samej siebie jako awangardy, która wysuwa się na czoło i postępuje naprzód [*s’avance*], aby zachować to, co powraca w jej pamięci [*ce qui lui revient*], to znaczy wypuszcza się przed siebie, aby zachować to, co wciąż przypada jej w udziale [*ce qui lui revient encore*], czyli oczywiście „awangardową pozycję”.

I choć w grę wchodzi tu dyskurs państwowy, to musimy zachować czujność nie tylko wobec dyskursów państwowych. Projekty europejskie podyktowane najlepszymi intencjami, jawnie i jednoznacznie pluralistyczne, demokratyczne i tolerancyjne mogą być próbą, w tej pięknej rywalizacji o „podbój umysłów”, narzucania homogeniczności medium, norm dyskusji, modeli dyskursywnych.

Może to niewątpliwie nastąpić za sprawą konsorcjów wydających gazety lub czasopisma, za pośrednictwem potężnych europejskich przedsiębiorstw

wydawniczych. Dzisiaj takie projekty się mnożą, co może być powodem do zadowolenia, ale nie może też uśpić naszej uwagi; musimy bowiem nauczyć się wykrywać nowe formy przejmowania władzy kulturowej i nauczyć się stawiać im opór. Może to również nastąpić za pośrednictwem nowej przestrzeni uniwersyteckiej, a nade wszystko – za pośrednictwem dyskursu filozoficznego. Pod pretekstem obrony transparentności („transparentność”, obok „konsensusu”, jest jednym z najważniejszych słów „kulturowego” dyskursu, o którym przed chwilą wspomniałem), jednoznaczności demokratycznej dyskusji, komunikacji w przestrzeni publicznej, „działania komunikacyjnego”, tego rodzaju dyskurs dąży do narzucenia modelu języka, który ma rzekomo sprzyjać takiej komunikacji. Utrzymując, że przemawia w imieniu inteligibilności, zdrowego rozsądku [*bon sens*], poczucia wspólnoty [*sens commun*] lub demokratycznej moralności, dyskurs ten dąży tym samym, jakby to było naturalne, do zdyskredytowania wszystkiego tego, co komplikuje ten model, do traktowania w sposób podejrzliwy lub tłumienia wszystkiego, co wprowadza sfałdowanie, złożoność i naddeterminację do tej idei języka, a nawet kwestionuje ją w teorii i praktyce. Mając na względzie między innymi tę troskę, należałoby zbadać pewne normy retoryczne, które dominują w filozofii analitycznej lub w tym, co we Frankfurcie nazywają „transcendentalną pragmatyką”. Modele te łączą się z siłami instytucjonalnymi, których zasięg nie ogranicza się do Anglii i Niemiec. Pod tymi samymi lub innymi nazwami są one obecne i wywierają potężny wpływ w innych miejscach, także we Francji. Chodzi tu o przestrzeń wspólną, łączącą – tak jakby istniała tu jakaś niepisana umowa – prasę, wydawnictwa, media i uniwersytet, filozofię uniwersytetu i filozofię na uniwersytecie.

2. Tak właśnie przedstawia się kwestia głowy [*cap*] jako kwestia stolicy [*la capitale*]. Widzimy już, jak może się ona wiązać z nową kwestią kapitału [*le capital*], z tym, co wiąże kapitał z wątkiem tożsamości europejskiej. Ujmując rzecz w dużym skrócie, mowa tu o konieczności nowej kultury, która wynalazłaby inny sposób czytania i analizowania *Kapitału* Marksa oraz kapitału w ogólności. Musiałaby ona rozpatrywać je tak, aby uniknąć przerażającej totalitarnej dogmatyki, której niektórzy z nas potrafili się do tej pory oprzeć, *ale także – i jednocześnie* – aby uniknąć

kontrdogmatyki, która dzisiaj dochodzi do głosu, tak po prawej, jak i po lewej stronie. Ta kontrdogmatyka wyzyskuje nową sytuację, nadzoruje ją i kontroluje do tego stopnia, że jest w stanie wykluczyć – jako złowieszcze pozostałości dawnego dogmatyzmu – samo słowo „kapitał”, a nawet krytykę określonych skutków funkcjonowania kapitału lub „rynku”. Czyż nie potrzeba odwagi, przytomności i przenikliwości do tego, aby podjąć nową krytykę nowych efektów funkcjonowania kapitału (w niespotykanych wcześniej strukturach techno-społecznych)? Czyż nie jest to odpowiedzialność, która przypada w udziale *nam*, zwłaszcza tym, którzy nigdy nie ulegli pewnej formie onieśmienia ze strony marksizmu? Czyż nie trzeba analizować i badać w sposób konsekwentny – na tym polega cały problem odpowiedzialności etyczno-politycznej – rozbieżności pomiędzy prawem, etyką i polityką lub też pomiędzy bezwarunkową ideą prawa (dotyczącego ludzi lub państw) i rzeczywistymi warunkami jej stosowania, pomiędzy strukturalnie uniwersalistycznym roszczeniem cechującym te idee regulatywne i europejską istotą lub źródłem owej idei prawa (itd.)? I czyż tak samo czujnie nie trzeba stawiać oporu neokapitalistycznemu wyzyskowi, żerującemu na załamaniu się antykapitalistycznej dogmatyki w tych krajach, które wcielały ją w życie?

Tymczasem musimy skupić się na słowie „kapitał”, a dokładniej na brzmieniu jego idiomu, po to, aby uzasadnić odniesienie do Valéry’ego. Podobnie jak wyraz *cap*, ale też słowa związane ze słowem „kultura” i pochodzące od *colo*, takie jak „kolonia”, „kolonizacja” i „cywilizacja” itd., słowo „kapitał” pochodzi z łaciny. Semantyczna akumulacja, z której tutaj robimy użytek, organizuje pewną polisemię wokół głównego zbiornika idiomu – zbiornika o kapitalnym znaczeniu. Zwracając uwagę na ten język, na język, w którym – przynajmniej w większej części – nawet tutaj o tym mówimy, skupiamy się na pewnej krytycznej stawce: na zagadnieniu idiomów i przekładu. Jaka filozofia przekładu będzie dominowała w Europie? W Europie, która od tej chwili powinna unikać zarówno nacjonalistycznego okopywania się w różnicy językowej, jak i gwałtownej homogenizacji języków za sprawą neutralności medium translacyjnego, rzekomo transparentnego, metajęzykowego i uniwersalnego?

Pamiętam, że rok temu, w tym samym miejscu, wybrano nazwę dla ważnej europejskiej gazety. Dzięki promieniującej obecności pięciu już istniejących i wpływowych gazet, ta nowa gazeta miała połączyć pięć

europejskich stolic kulturowych (Turyn – „L’Indice”; Madryt – „El País”; Paryż – „Le Monde”; Frankfurt – „Frankfurter Allegemeine Zeitung”; Londyn – „Times Literary Supplement”[13]). Można by dużo powiedzieć o konieczności wielu innych, analogicznych projektów. Rozważmy jednak sam tytuł, który wybrano dla tej gazety. Jest to tytuł łaciński. Został on zaakceptowany zarówno przez Niemców, jak i Anglików. Gazeta nazywa się odtąd „Liber” („Revue européenne des livres”). Prowadzącym gazetę bardzo zależy – skądinąd słusznie – na wyeksponowaniu bogatej polisemii tej nazwy, ponieważ w każdym numerze przypominają o jej eliptycznej ekonomii. Na ową polisemię składają się homonimy i derywaty pochodzące od rdzeni leksykalnych zakorzenionych w łacińskiej glebie: „1. *Liber, -era, -erum*: wolny (w sensie społecznym), wolnego stanu, wyzwolony, niezależny, wolny (w sensie moralnym); niezawisły, pozbawiony przeszkód, pozbawiony ograniczeń. 2. *Liber, -eri*: imię Bachusa, wino. 3. *Liber, -bri*: wnętrze kory drzewa służące do pisania; pismo, publikacja, książka, rozprawa; zbiór, katalog, gazeta, sztuka teatralna”.

Grając w sposób tak poważny, z wykalkulowaną ironią, na przywołaniu pamięci języka w chwili, gdy owa tożsamość kultury europejskiej zostaje znowu rozbudzona, sprawiając wrażenie, że w ten sposób skupiamy tę pamięć wokół wolności, wina i książki, *jednocześnie* odnawiamy związek i na powrót uznajemy idiom europejsko-śródziemnomorski. Gdybym dodał tu nieprzetłumaczalny homofon *libère: libère-toi, toi et les autres* – „uwolnij się, ty i wszyscy inni”, a zatem rozkaz, który zwraca się na ty, tykający nakaz w postaci performatywu w trybie rozkazującym, możliwego jedynie w idiomie „mojego” własnego języka, wówczas byłibyście jeszcze bardziej wyczuleni na problem, który chcę poruszyć. Dotyczy on nieredukowalnego doświadczenia języka, doświadczenia, które *wiąże* go ze *związaniem*, ze zobowiązaniem i zaangażowaniem, z nakazem lub obietnicą: przed i poza wszelką wypowiedzią teoretyczno-konstatującą, otwierając, obejmując lub zawierając ją w sobie, afirmacja języka, owo „zwracam się do ciebie i daję ci moje słowo, wiążąc się tym oto językiem i podejmując w nim zobowiązanie; usłysz i zrozum, jak mówię w moim własnym języku, a ty możesz do mnie mówić w swoim; musimy się wysłuchać i dogadać itd.”, rzuca wyzwanie wszelkiemu metajęzykowi, nawet jeśli sama – właśnie po to, a nawet właśnie przez to – wytwarza efekty metajęzykowe.

Po co mówić dzisiaj, tylko dzisiaj i dlaczego cytować dzisiaj słowo „dzisiaj” znajdujące się na marginesach tekstu Valéry’ego? Gdyby można to było precyzyjnie uzasadnić, w co wątpię, należałoby, jako powód, przywołać coś, co w jednym z tekstów Valéry’ego nosi znamiona nagłej konieczności [*urgence*], a ściślej, *nieuchronnej bliskości* [*imminence*]. Jeśli wydaje się, że obecnie doświadczamy jej ponownie, to powinniśmy teraz, w sposób tym bardziej bezwzględny, uchwycić jej nieredukowalną jednostkowość na tle analogii i podobieństwa. Czym różni się nasze *dzisiejsze* doświadczenie tej nieuchronnej bliskości? I zapowiadając dalszą analizę: jak wówczas, w czasach Valéry’ego przedstawiała się nieuchronna bliskość, która tak bardzo *przypomina* tę naszą, że niesłusznie i pochopnie zapożyczamy od niego wiele dyskursywnych schematów?

La liberté de l’esprit ukazuje się w 1939 roku, w przededniu wojny. Valéry przywołuje *nieuchronną bliskość* wstrząsu, który nie tylko miał rozbić na kawałki – między innymi – to, co nazywano Europą. Miał również zniszczyć Europę w imię pewnej idei Europy – Młodej Europy, która usiłowała zapewnić sobie hegemonię. Z kolei narody nazywane zachodnimi demokracjami powstrzymały, w imię innej idei Europy, europejską unifikację, niszcząc nazizm; zrobiły to, połączone – przez krótki, ale decydujący moment – w sojuszu ze Związkiem Radzieckim. W 1939 roku nieuchronnie zbliżała się nie tylko zatrważająca kulturowa konfiguracja Europy, stworzona za sprawą serii wykluczeń, aneksji i eksterminacji. Nieuchronnie zbliżała się też wojna i zwycięstwo prowadzące do ustalenia się podziału kultury europejskiej, nastania epoki quasi-naturalizacji granic, w których intelektualiści z mojego pokolenia przeżyli większość swojego dorosłego życia. Dzień *dzisiejszy*, wraz z obaleniem Muru Berlińskiego, perspektywą zjednoczenia Niemiec, wciąż niepewną pieriestrojką, wielością różnych ruchów na rzecz „demokratyzacji”, a także uzasadnionymi, choć często dwuznacznymi aspiracjami do narodowej suwerenności, przynosi ponowne otwarcie i denaturalizację tych potwornych podziałów. *Dzisiaj* da się zauważyć to samo poczucie nieuchronnej bliskości, poczucie nadziei i zagrożenia, lęku w obliczu możliwości kolejnych wojen, przybierających nieznane jeszcze formy, a także w obliczu powrotu do starych form fanatyzmu religijnego, nacjonalizmu lub rasizmu. Panuje ogromna niepewność w kwestii granic samej Europy, jej granic geograficzno-politycznych (w centrum, na

wschodzie i na zachodzie, na północy i na południu), jej tak zwanych „duchowych” granic (wokół idei filozofii, rozumu, monoteizmu, pamięci żydowskiej, greckiej, chrześcijańskiej – katolickiej, protestanckiej, ortodoksyjnej – i islamskiej, wokół Jerozolimy, która sama jest podzielona i rozdarta, wokół Aten, Rzymu, Moskwy, Paryża; należałoby dodać „itd.”, a także podzielić jeszcze każdą z tych nazw z pełnym poszanowaniem uporem).

W *La liberté de l'esprit*, tekście o tej nieuchronnej bliskości, którego stawką jest los i przeznaczenie kultury europejskiej, Valéry odwołuje się w określony sposób do słowa „kapitał”, właśnie po to, aby zdefiniować kulturę – i basenu Morza Śródziemnego. Przywołuje on żeglugę, wymianę handlową, „ten sam okręt”, który dostarczał „towary i bogów; idee i metody”[14].

W ten sposób powstało bogactwo, któremu nasza kultura zawdzięcza prawie wszystko, przynajmniej u swych początków; mógłbym powiedzieć, że Morze Śródziemne było prawdziwą *maszyną do wytwarzania cywilizacji*. Wszystko to, stwarzając pole do interesów, siłą rzeczy tworzyło też *wolność ducha*. Na brzegach Morza Śródziemnego znajdujemy więc ściśle powiązanie: *ducha, kultury i handlu*[15].

Rozciągając zasadę tej analizy na miasta położone na brzegach Renu (Bazylea, Strasburg, Kolonia), aż po porty Hanzy, które są również „strategicznymi pozycjami ducha”, zabezpieczanymi przez sojusz banków, sztuk, wydawnictw i prasy, Valéry wprowadza do swojego tekstu uregulowaną polisemię słowa „kapitał”. Można by powiedzieć, że słowo to zbija i odkłada swoje zyski, wzbogaca o nadwyżkę znaczenia pamięci, akumulacji kulturowej, wartości ekonomicznej lub powierniczej. Valéry przyjmuje retorykę tych tropów, różnych figur kapitału odsyłających tu do siebie nawzajem w taki sposób, że nie można ich uchwycić w ich własnym, dosłownym sensie. Ale ta niedosłowność nie wyklucza hierarchii; nie sprowadza całej serii semantycznej do jednego poziomu[16].

Co jest najbardziej interesującym momentem w tej semantycznej lub retorycznej kapitalizacji znaczeń „kapitału”? Wydaje mi się, że jest to moment, gdy *regionalna* lub *partykularna* konieczność kapitału produkuje lub wywołuje zawsze niepewną i zagrożoną produkcję tego, co *uniwersalne*. Tak więc kultura europejska jest w niebezpieczeństwie, gdy ta

idealna uniwersalność, sama idealność tego, co uniwersalne jako produkcja kapitału, jest zagrożona:

Kultura, cywilizacja są dość niejasnymi nazwami i można by się zabawiać, próbując je rozróżnić, przeciwstawić je sobie i ze sobą połączyć. Nie będę się nad nimi rozwodził. Dla mnie, jak już mówiłem, są one rodzajem kapitału, który się tworzy, który jest wykorzystywany i zachowywany, który się powiększa i obniża jak wszelkie dające się wyobrazić formy kapitału – a spośród nich najlepiej znane jest oczywiście to, co nazywamy *naszym ciałem*...[17].

„Jak wszelkie dające się wyobrazić formy kapitału”: ta seria analogii jest przywoływana po to, aby usprawiedliwić leksykę kapitału i wytwarzaną przez nią retorykę. Jeśli ze swej strony kładę nacisk na „nasze ciało”, podkreślone już przez samego Valéry’ego jako w gruncie rzeczy najlepiej znany, najbardziej swojski i najbliższy nam rodzaj kapitału – ten, który nadaje kapitałowi jego najbardziej dosłowny lub najbardziej własny sens, skupiający się, jak to już widzieliśmy, najbliżej głowy [*tête*] lub na przedzie [*cap*] – to robię tak, aby wskazać, że ciało, jako tak zwane ciało własne, „nasze ciało”, nasze ciało *upłciowione* lub podzielone przez różnicę płciową, pozostaje jednym z miejsc, przez które trzeba nieuchronnie przejść, podejmując ten problem: przebiega przez nie także kwestia języka, idiomu oraz głowy [*cap*].

Diagnoza Valéry’ego stanowi analizę kryzysu, tego, co jest kryzysem – jeśli można tak powiedzieć – *par excellence*, kryzysu, który zagraża kapitałowi jako kapitałowi kulturowemu: „Twierdzę, że kapitał naszej kultury jest zagrożony”[18]. Niczym lekarz Valéry analizuje symptomy „gorączki”. Chorobę umiejscawia w samej strukturze kapitału. Ten ostatni zakłada niewątpliwie realność rzeczy, to znaczy kultury materialnej, ale także istnienie ludzi. Retoryka Valéry’ego ma tu jednocześnie charakter kulturowy, ekonomiczny, techniczny, naukowy i wojskowy – strategiczny:

Z czego składa się kapitał, który nazywamy *Kulturą lub Cywilizacją*? Tworzą go przede wszystkim rzeczy, przedmioty materialne – książki, obrazy, instrumenty – które mają określony czas istnienia, kruchość i nietrwałość rzeczy. Ale te materialne sprzęty nie wystarczają. Podobnie jak sztabka złota, hektar dobrej ziemi lub maszyna nie jest kapitałem bez ludzi, którzy ich potrzebują i wiedzą, jak ich używać. Zwróćmy uwagę na te dwa warunki. Aby materialne składniki kultury stały się kapitałem, one także wymagają istnienia ludzi, którzy ich potrzebują i wiedzą, jak ich używać – to znaczy ludzi, którzy mają pragnienie wiedzy i siły niezbędnej do wewnętrznych przekształceń,

pragnienie rozwoju swojej wrażliwości. I którzy wiedzą, z drugiej strony, jak nabywać i kształtować nawyki, dyscyplinę intelektualną, konwencje i metody niezbędne do wykorzystania arsenału dokumentów i instrumentów, jakie nagromadziły się przez wieki w procesie akumulacji.

Twierdę, że kapitał naszej kultury jest zagrożony[19].

Język pamięci (przechowywanie, archiwum, dokumentacja, gromadzenie, akumulacja) krzyżuje się zatem z językiem ekonomicznym i technonaukowym językiem polemologii („wiedza”, „instrumenty”, „siła”, „arsenał” itd.). Niebezpieczeństwo, które czyha na kapitał, zagraża w istocie „idealności” kapitału: naszego „idealnego kapitału”, jak mówi Valéry. Idealność wiąże się z tym, co w procesie samej kapitalizacji odgranicza się, przekracza granice zmysłowej empiryczności lub partykularności w ogóle, aby otworzyć się na nieskończoność i dać miejsce temu, co uniwersalne. Maksimum maksymalizacji, która – jak już widzieliśmy – nie jest niczym innym, jak samym duchem, wyznacza istotę człowieka europejskiego („Ten zbiór maksimów jest właśnie Europą”).

Dobrze znamy program tej logiki – lub tej *analogiki*. Moglibyśmy ją sformalizować jako eksperci, którymi jesteśmy – my, starzy europejscy filozofowie. Jest to logika, logika jako taka, której nie chcę tutaj krytykować. Byłbym nawet gotowy się pod nią podpisać, aczkolwiek tylko jedną ręką, ponieważ drugą zachowałbym po to, aby pisać coś innego lub poszukiwać czegoś innego, być może poza Europą. Nie tylko po to, aby poszukiwać – za pomocą badań, analizy, wiedzy i filozofii – tego, co znajduje się już poza Europą, ale też po to, aby z góry nie zamykać granicy przed nadchodzącą przyszłością [*l'à-venir*] zdarzenia [*événement*], przed tym, co *nadchodzi* [*vient*], tym, co być może nadchodzi i nadchodzi być może z całkiem innego brzegu.

Zgodnie z główną [*capital*] logiką, która, jak widzimy, zostaje tu potwierdzona, to, co zagraża tożsamości europejskiej, nie zagrażałoby zasadniczo Europie, ale – w Duchu – uniwersalności, za którą ona odpowiada, której jest ona zbiornikiem, kapitałem lub stolicą [*le capital ou la capitale*]. Tym, co rodzi kryzys kapitału kulturowego jako *kapitału idealnego* („byłem świadkiem stopniowego odchodzenia ludzi szczególnie cennych dla stałego formowania się i rozwoju naszego kapitału idealnego...”), jest zniknięcie tych ludzi, którzy „umieli czytać – cnota,

która się zatraciła”, ludzi, którzy „umieli rozumieć, a nawet słuchać”, którzy „potrafili widzieć”, „czytać”, „słyszeć” i „przypominać sobie” – jednym słowem, ludzi zdolnych również do powtórzenia i pamięci, przygotowanych do tego, by odpowiadać, odpowiadać *przed* tym, odpowiadać *za* to i odpowiadać *na* to, co usłyszeli, zobaczyli, przeczytali i czego dowiedzieli się po raz pierwszy. Poprzez tę odpowiedzialną pamięć to, co ukonstytuowało się w postaci „trwałej wartości” (Valéry podkreśla te dwa słowa), wytworzyło jednocześnie pewną absolutną nadwyżkę, to znaczy wzrost kapitału uniwersalnego: „to, co chcieli przeczytać, usłyszeć i zobaczyć ponownie, zmieniało się, za sprawą tego powrotu, w trwałą wartość. Efektem był wzrost kapitału uniwersalnego”[20].

Aprobuując ten dyskurs, a jednocześnie spoglądając w inną stronę, chciałbym pośpiesznie przejść do konkluzji; pośpiech charakteryzuje też bowiem ruch przywódcy, który niesie nas naprzód [*la tête en avant*]. Chodzi rzeczywiście o ten główny [*capital*] paradoks uniwersalności. Krzyżują się w nim wszystkie antynomie, w przypadku których nie mamy, jak się wydaje, do dyspozycji żadnej ogólnej zasady lub rozwiązania. *Mamy* i *musimy* mieć do dyspozycji jedynie jałową suchość abstrakcyjnego aksjomatu – tego, który głosi, że doświadczenie tożsamości lub identyfikacji kulturowej musi się wiązać z poddaniem się próbie tych antynomii. Gdy mówimy: „nie mamy, jak się wydaje, do dyspozycji żadnej ogólnej zasady lub rozwiązania”, to czyż nie *trzeba* przez to rozumieć: „*trzeba*, byśmy nie mieli ich do dyspozycji”? Nie tylko „tak bardzo nam trzeba” [*il faut bien*], ale absolutnie „tak właśnie trzeba” [*il le faut*]. Ta zubożona formuła jest negatywną postacią imperatywu, dzięki któremu odpowiedzialność, *jeśli jakaś istnieje*, wciąż zachowuje szansę na to, by się objawić i dokonać samoafirmacji. Dysponowanie z góry ogólnością zasady jako rozwiązaniem antynomii (to znaczy rozwiązaniem *podwójnego sprzecznego prawa*, a nie opozycji między prawem i jego innym), dysponowanie nią jako daną siłą lub nauką, jako *wiedzą* i *władzą*, która poprzedzałaby jednostkowość każdej decyzji, każdego sądu, każdego doświadczenia odpowiedzialności, po to, aby je uregulować i z góry rozstrzygnąć, traktując je tak jakby były jej przypadkami – wszystko to składałoby się na najpewniejszą, najbardziej uspokajającą definicję *odpowiedzialności jako nieodpowiedzialności*, definicję moralności pomyłonej z juredycznymi kalkulacjami, definicję polityki zorganizowanej

w ramach technonauki. Wynalezienie tego, co nowe, wynalezienie, które nie przechodziłoby przez próbę antynomii, byłoby niebezpieczną mistyfikacją, niemoralnością *połączoną* z czystym sumieniem, a niekiedy czystym sumieniem *jako* niemoralnością.

Walor uniwersalności kapitalizuje tu wszystkie te antynomie, gdyż musi być powiązany z walorem *przykładności*, który wpisuje to, co uniwersalne w ciało własne pewnej jednostkowości, pewnego idiomu lub pewnej kultury, niezależnie od tego, czy jednostkowość ta miałaby charakter indywidualny, społeczny, narodowy, państwowy, federacyjny lub konfederacyjny. Niezależnie od tego, czy samoafirmacja tożsamości przybiera formę narodową, czy też nie, subtelną, gościnną, czy też agresywnie ksenofobiczną, zawsze pretenduje do tego, by odpowiadać na wołanie lub wezwanie tego, co uniwersalne. Prawo to nie dopuszcza żadnych wyjątków. Żadna tożsamość kulturowa nie prezentuje się jako nieprzejrzyste ciało nieprzetłumaczalnego idiomu, ale przeciwnie – zawsze jako niedająca się zastąpić *inkrypcja* tego, co uniwersalne w to, co jednostkowe, jako *unikalne świadectwo* tego, co stanowi istotę człowieka i jego własność. Za każdym razem jest to dyskurs odpowiedzialności: ja jestem odpowiedzialny, unikalne „ja” jest odpowiedzialne za to, by dawać świadectwo uniwersalności. Przykładność przykładu jest za każdym razem wyjątkowa. Dlatego też można umieścić ją w serii i sformalizować w postaci prawa. Spośród wszystkich możliwych przykładów raz jeszcze przywołam tylko przykład Valéry’ego, ponieważ uznaję go za równie typowy lub archetypowy, jak wszystkie inne. Co więcej, przykład ten ma tutaj dla mnie, mówiącego do was, tę zaletę, że w języku francuskim wyjawia to, co jest – jak mówi Valéry – w najwyższym stopniu „śmieszne” i „najpiękniejsze” w samym gallocentryzmie. Jest rok 1939. Jesteśmy wciąż w teatrze nieuchronnie zbliżającego się zagrożenia [*imminence*]. Przywołując to, co sam nazywa „tytułem” Francji – czyli raz jeszcze jej kapitałem, jako że wartość tytułu [*titre*] to wartość przywódcy [*chef*], tego, kto znajduje się na szczycie hierarchii [*chapeau*], wartość głowy [*cap*] lub kapitału [*capital*] – Valéry tak konkluduje esej zatytułowany *Pensée et art français* [Myśl i sztuka francuska]:

Kończę, przywołując w dwóch słowach moje osobiste wrażenie odnośnie Francji: nasza szczególność (a czasami także nasza śmieszność, ale najczęściej nasz najpiękniejszy

tytuł) polega na tym, że wierzymy i czujemy, iż jesteśmy uniwersalni – chcę przez to powiedzieć, że jesteśmy *ludźmi świata* [*hommes d'univers*]... Zauważmy paradoks: naszą specjalnością jest poczucie tego, co uniwersalne[21].

Jak będzie można zauważyć, tym, co zostaje w ten sposób opisane, nie jest żadna prawda ani istota, a w jeszcze mniejszym stopniu pewność: jest to „osobiste wrażenie” Valéry’ego, wrażenie dotyczące wierzenia i poczucia („wierzymy i czujemy, iż jesteśmy uniwersalni”). Lecz te subiektywne fenomeny (wierzenie, poczucie, odnoszące się do nich wrażenie, przedstawiane przez kogoś, kto wówczas mówi „my”) stanowiłyby równie istotne lub konstytutywne rysy francuskiej świadomości w jej „szczegółności”. Ten paradoks jest jeszcze bardziej niezwykły niżby Valéry chciał lub mógł myśleć: poczucie bycia „ludźmi świata” nie jest zarezerwowane dla Francuzów. Ani też bez wątpienia dla Europejczyków. Husserl powiedział, że europejscy filozofowie, oddając się uniwersalnemu rozumowi, są również „funkcjonariuszami ludzkości”[22].

Począwszy od osobliwości tego paradoksu – od tego paradoksu paradoksu – poprzez rozprzestrzenianie się reakcji łańcuchowej wszystkie twierdzenia i nakazy ulegają podziałowi, przylądek [*cap*] pęka, to, co ma kapitalne znaczenie [*le capital*] ulega dezidentyfikacji: odnosi się do samego siebie nie tylko skupiając się w różnicy *ze sobą* i z innym przylądkiem, z innym brzegiem przylądka, lecz także otwierając się i nie będąc już w stanie skupić się w sobie. Otwiera się, *już zaczął się otwierać* i *trzeba* przyjąć to do wiadomości, czyli *potwierdzić w przypomnieniu*, a nie tylko archiwizować lub rejestrować konieczność, która i tak tutaj działa. Zaczął się on otwierać na *drugi brzeg innego przylądka*, nawet jeśli jest to przeciwny przylądek, nawet jeśli są w stanie wojny i nawet jeśli jest to wewnętrzny przeciwnik. Ale jednocześnie, *poprzez samo to*, zaczął też domyślać się, dostrzegać, a także słyszeć nadchodzenie tego, co inne *od* wszelkiego przylądka wyznaczającego kurs. W sposób jeszcze bardziej radykalny, jeszcze poważniejszy (jest to jednak lekka powaga niewielkiej i niedostrzegalnej szansy, będącej niczym innym, jak samym doświadczeniem tego, co inne), zaczyna on otwierać się, a raczej pozwalać się otworzyć lub też zostać dotknięty otwarciem, nie otwierając się sam z siebie na innego – na innego, do którego przylądek nie może już nawet odnieść się jako do *swojego* innego, *innego w stosunku do siebie*.

Stąd też *obowiązek* odpowiedzi na wezwanie europejskiej pamięci, przypomnienia tego, co przyobiegało się pod nazwą Europy, ponownej identyfikacji Europy, jest *obowiązkiem* nieporównywalnym z tym wszystkim, co się powszechnie rozumie pod tą nazwą, jakkolwiek dałoby się pokazać, że wszelki obowiązek musi go być może milcząco zakładać.

Ten *obowiązek* dyktuje również konieczność otwarcia Europy, poczynając od przyłódka, który ulega podziałowi, ponieważ jest także linią brzegową: otwarcia jej na to, co nie jest, nigdy nie było i nigdy nie będzie Europą.

Ten sam obowiązek dyktuje również konieczność przyjęcia obcego – nie tylko po to, aby doprowadzić do jego integracji, ale także po to, aby uznać i zaakceptować jego odmienność: oto dwa pojęcia gościnności, które dzielą dziś naszą europejską i narodową świadomość.

Ten sam obowiązek dyktuje konieczność *krytykowania* („w-teorii-i-w-praktyce”, niestrudzenie) totalitarnego dogmatyzmu, który – pod pretekstem położenia kresu kapitałowi – zniszczył demokrację i dziedzictwo europejskie, ale też krytykowania religii kapitału, wprowadzającej swój dogmatyzm w nowych postaciach, które także musimy nauczyć się identyfikować; w tym bowiem zawiera się sama przyszłość – i inaczej jej nie będzie.

Ten sam obowiązek dyktuje konieczność kultywowania cnoty tej *krytyki*, *krytycznej idei*, *krytycznej tradycji*, ale także poddania jej, poza krytyką i kwestionowaniem, dekonstrukcyjnej genealogii, która dokonuje jej przemyslenia i wykracza poza nią, ale jej się nie sprzeniewierza.

Ten sam obowiązek dyktuje konieczność przyjęcia europejskiego – i to *jedynie* europejskiego – dziedzictwa idei demokracji, ale też uznania, że dziedzictwo to, podobnie jak dziedzictwo prawa międzynarodowego, nie jest nigdy dane, że nie ma ono nawet statusu idei regulatywnej w sensie Kantowskim, lecz raczej status czegoś, co pozostaje do pomyślenia i co dopiero *nadchodzi*: nie czegoś, co z pewnością przyjdzie jutro, nie *przyszłej* demokracji (narodowej i międzynarodowej, państwowej lub transpaństwowej), lecz demokracji, która musi mieć strukturę obietnicy – *a zatem pamięci tego, co przynosi przyszłość tu i teraz*.

Ten sam obowiązek dyktuje konieczność respektowania różnicy, idiomu, mniejszości, jednostkowości, ale także uniwersalności prawa formalnego,

pragnienia przekładu, porozumienia i jednoznaczności, prawa większości, przeciwstawiania się rasizmowi, nacjonalizmowi i ksenofobii.

Ten sam obowiązek nakazuje tolerowanie i respektowanie wszystkiego tego, co nie podpada pod autorytet rozumu. Może chodzić o wiarę, różne formy wiary. Może chodzić o myśl, różne formy myśli, pytającej lub nie, myśli, która dążąc do przemyślenia rozumu i jego historii, z konieczności wykracza poza jego porządek, lecz nie staje się z tego powodu nieracjonalna, a tym bardziej nierozumna. Może ona bowiem dążyć do dochowania wierności ideałowi Oświecenia, *Lumières*, *Aufklärung*, *Illuminismo*, a jednocześnie dostrzegać jego granice, właśnie po to, aby pracować nad Oświeceniem tych czasów, w epoce, która jest naszym czasem – *dzisiaj*. Dzisiaj, jeszcze raz dzisiaj. („Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”).

Ten sam obowiązek domaga się odpowiedzialności, odpowiedzialności za myślenie, mówienie i działanie zgodnie z tym podwójnym sprzecznym imperatywem – a także za sprzeczność, która nie może być jedynie pozorna lub iluzoryczna (nie może być nawet transcendentalną iluzją w dialektyce typu kantowskiego), ale musi być rzeczywista i – *poprzez doświadczenie* – nieskończona. Ale domaga się on również szacunku dla tego, co odrzuca określonego rodzaju odpowiedzialność, na przykład odrzuca konieczność odpowiadania przed wszelkim ustanowionym trybunałem. Wiemy, że dyskurs odpowiedzialności był jednym z narzędzi, dzięki którym najbardziej złowrogi żdanowizm mógł zwrócić się przeciwko intelektualistom oskarżonym o nieodpowiedzialność przed Społeczeństwem lub Historią – „reprezentowanymi”, *obecnie*, przez ten lub inny określony, czyli obecny i teraźniejszy, stan [*état*] społeczeństwa i historii, to znaczy przez to lub inne państwo [*État*].

Kończę, gdyż jest już późno, a przykłady tego podwójnego obowiązku można by dalej mnożyć. Trzeba by nade wszystko rozpoznać i rozróżnić nowe, niespotykane wcześniej formy, jakie przybiera on dzisiaj w Europie. I nie tylko zaakceptować to doświadczenie, tę próbę antynomii, ale też domagać się jej dla siebie (na przykład w formie podwójnego ograniczenia, nierozstrzygalności, sprzeczności performatywnej itd.). Trzeba by rozpoznać zarówno typową lub powtarzającą się formę, jak i niewyczerpalną jednostkowość – bez których nie będzie żadnego

zdarzenia, decyzji, odpowiedzialności, etyki ani polityki. Te warunki mogą przybrać jedynie *formę* negatywną (bez X nie byłoby Y). Jedynie tej negatywnej formy można być pewnym. Gdyby tylko uległa ona przekształceniu w pozytywną pewność („jeśli ten warunek zostanie spełniony, to z pewnością zaistnieje zdarzenie, decyzja, odpowiedzialność, etyka lub polityka”), wtedy niewątpliwie zaczęlibyśmy się mylić i oszukiwać samych siebie, a w istocie – oszukiwać innego.

Używając tych nazw (zdarzenie, decyzja, odpowiedzialność, etyka polityczna – Europa!) mówimy tutaj o „rzeczach”, które mogą tylko wykraczać (i które *muszą* to robić) poza porządek teoretycznych określeń, wiedzy, pewności, sądu i wypowiedzi w formie „to jest tym”, a w sposób ogólniejszy i bardziej istotowy, poza porządek *teraźniejszości i obecności* [*le présent*] lub porządek *uobecnienia i przedstawienia* [*présentation*]. Gdy owe „rzeczy” zostają zredukowane do tego, co muszą przekraczać, wówczas błąd, niewiedza, bezmyślność, nieodpowiedzialność zyskują zawsze postać czystego sumienia – zyskują oblicze, które jest jedynie na pokaz [*présentable*] (trzeba też powiedzieć, że pewien rodzaj poważnej i pozbawionej uśmiechu maski, którą przywdziewa ktoś, kto przyznaje się do nieczystego sumienia, często jest przejawem dodatkowego podstępku: czyste sumienie ma bowiem, z definicji, niewyczerpalne zasoby, które zawsze będzie można eksploatować).

Ostatnie słowo. Paradoks paradoksu, jak reakcja łańcuchowa, która za jego sprawą rozprzestrzenia się w naszym dyskursie, powinien skłonić nas do potraktowania starej nazwy Europy w sposób bardzo poważny, a zarazem niepoważny – ostrożnie, to znaczy dość lekko i powierzchownie, biorąc ją w cudzysłów i uznając za najlepsze, w danej sytuacji, określenie paleonimiczne dla tego, co przypominamy (samym sobie) lub obiecujemy (samym sobie). Z tych samych powodów używałbym w podobny sposób słowa *capital*: stolica – *la capitale* lub kapitał – *le capital*. A także, naturalnie, słów „tożsamość” oraz „kultura”.

Jestem Europejczykiem, jestem bez wątpienia europejskim intelektualistą, lubię o tym przypominać, lubię o tym sobie przypominać. Dlaczego miałbym się przed tym wzbraniać? W imię czego? Nie jestem jednak, nie czuję się w *każdej* części Europejczykiem. Chcę przez to powiedzieć, pragnę lub *muszę* przez to powiedzieć, że nie chcę i nie mogę być w *każdej* części Europejczykiem. Bycie „w pełni częścią” [*à part*

entière] powinno być niezgodne z byciem „w każdej części” [*de part en part*]. Moja tożsamość kulturowa – ta, w imieniu której mówię, nie jest wyłącznie europejska, nie jest tożsama ze sobą, a ja nie jestem w każdej części „kulturowy”.

Jeśli na zakończenie zadeklarowałem, że czuję się *między innymi* Europejczykiem, czy oznaczałoby to, w ramach samej tej deklaracji, bycie bardziej czy mniej europejskim? Bez wątpienia jedno i drugie. Niech zostaną z tego wyciągnięte konsekwencje. Do innych, w każdym razie, a *wśród nich* do mnie, należy decyzja w tej sprawie.

Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana**

Olivier Salvatori, Nicolas Weill: Dzisiaj – czym jest dzisiaj opinia publiczna?

Jacques Derrida: Dzisiaj? Sylwetką widma, obsesją nawiedzającą demokratyczne sumienie. Widmo ma swoje prawa i moce. Jak jednak powstrzymać działanie sprzecznych wymogów? Dlaczego demokracja parlamentarna musi się chronić przed tym, co w istocie przypomina źródło jej legitymizacji? Tak, macie rację uściślając: dzisiaj [*aujourd'hui*], w dzisiejszych czasach, w świetle dnia [*au jour*] dzisiejszego. Jeśli chodzi o rytm, *medium*, a przede wszystkim *historię* opinii publicznej, to wszystkie one łączą się z kwestią dnia [*jour*].

1. Powszechna opinia przypisuje „opiniom publicznym” wadę lub zaletę nieprzewidywalności: jak zostało to już ujęte w *Liście do d'Alemberta o widowiskach*, są one „ruchliwe i zmienne”, „trudne do kierowania” i podobnie jak „rzucone kości”, nie liczą się ani z „siłą”, ani z „rozumem”[23]. *De facto* i *de iure* opinia może się zmieniać z dnia na dzień. Jako dosłownie *efemeryczna*, czyli jednodniowa[24], nie ma ona żadnego statusu, ponieważ nie musi być stabilna – nie musi być nawet stale niestabilna, gdyż miewa „długi żywot”. Pierwsza dwuznaczność zawiera się w tym *rytmie*: gdyby opinia publiczna miała swe własne i właściwe miejsce (na tym jednak polega cała kwestia), wówczas stanowiłaby forum ciągłej i transparentnej dyskusji. Przeciwwstawiałaby się siłom niedemokratycznym, ale też własnemu przedstawicielstwu politycznemu. To przedstawicielstwo nigdy nie będzie względem niej adekwatne, gdyż oddycha ono, deliberuje i podejmuje decyzje zgodnie z innymi rytmemi. Można również obawiać się tyranii nagłych zmian opinii. Prędkość, zmiana „z dnia na dzień”, nawet w przypadku „długiego trwania”, odbija się czasem na rygorze dyskusji, na

czasie „kształtowania się świadomości” i skutkuje paradoksalnymi opóźnieniami opinii publicznej względem instancji przedstawicielskich. Wydaje nam się zatem, iż wiemy (ale nade wszystko dzięki sondażom!), że w kwestii kary śmierci większość nie rozkładałaby się *dzisiaj* tak samo: 1. w parlamencie, 2. podczas konsultacji przeprowadzanych za pośrednictwem referendum, 3. przy okazji „sondaży opinii” lub ankiet socjologicznych. Nie brakuje przykładów tego rodzaju rozbieżności lub różnic w rytmie. Aby doprowadzić do uznania prawa głosu imigrantów w wyborach lokalnych, organizacja SOS Racisme[25] rozpoczęła kampanię mającą informować i przekonywać opinię publiczną, której głos byłby *następnie* wysłuchany przez większość parlamentarną. Jednak obecny prezydent Republiki, ówczesny kandydat na to stanowisko, *już wcześniej* wygłosił swoją osobistą „opinię” na ten temat, a co więcej – wyraził swoje zdanie o aktualnym stanie, czyli tak naprawdę spóźnianiu się opinii publicznej, a nawet Parlamentu, co nie pozostało bez wpływu i na tę pierwszą, i na ten drugi. Topologia, która zbija z tropu. Jak zidentyfikować tu opinię publiczną? Czy ma ona *miejsce*? Gdzie daje się ją zobaczyć *jako taką*? Krążenie i błędzenie jej ciała własnego to także wszędobylstwo pewnego widma. Nie jest ono *obecne jako takie w żadnej z tych przestrzeni*. Wykraczając poza reprezentację parlamentarną wyłanianą w trakcie wyborów, opinia publiczna nie jest *de iure* ani *wolą powszechną*, ani *narodem*, ani *ideologią*, ani też sumą *prywatnych* opinii analizowanych za pomocą technik socjologicznych lub nowoczesnych instytucji sondażowych. Nie mówi w pierwszej osobie, nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem („my” [*nous*], „się” [*on*]); cytuje się ją, sprawia, że zaczyna mówić, podkłada się pod nią własny głos („prawdziwa ojczyzna”, „milcząca większość”, *moral majority* Nixona, *mainstream* Busha itd.), lecz owa „średnia” [*moyenne*] potrafi niekiedy stawić opór tym środkom [*moyens*] „odpowiednim do kierowania opinią publiczną”, tym „skutecznym sposobom jej zmieniania”, którymi nie dysponują, jak podkreśla raz jeszcze Rousseau, „ani rozum, ani cnota, ani prawa”[26].

2. Ten bóg negatywnej politologii nie przejawia zatem oznak życia w pełnym świetle dnia bez pewnego *medium*. Charakterystyczny dla niego *codzienny* rytm zakłada szeroką dystrybucję czegoś na kształt dziennika. Dzięki tej technoeconomicznej władzy opinia publiczna kształtuje się i rozpoznaje jako opinia *publiczna*. Choć kategorie te wydają się dzisiaj

mało adekwatne, to uważa się, że dziennik ma zapewniać miejsce publicznej widzialności służące do *informowania*, *kształtowania*, *odzwierciedlania* lub *wyrażania*, a zatem *reprezentowania* opinii, która znajdowałaby w nim środowisko swojej wolności. Ta współzależność pomiędzy *codziennością* – pisaną lub audiowizualną – i historią opinii publicznej przekracza w dużej mierze to, co określa się mianem „prasy opiniotwórczej”. Sondaże opinii – cenne i niebezpieczne, coraz bardziej „wyrafinowane” – dostosowują się do rytmu, który nigdy nie będzie rytmem przedstawicielstwa politycznego lub związkowego. Wychodzą one bowiem na światło dzienne, ukazując się w prasie, która ma często inicjatywę i władzę. Wreszcie, jak wiadomo – a dziennik tyleż *relacjonuje* nowość tej wiadomości, co ją *wytwarza* – opinia publiczna nie jest już w *naszych czasach* [*de nos jours*] tym, czym była wczoraj i od początku swojej historii.

3. Zjawisko to nigdy nie miało bowiem charakteru *naturalnego*, to znaczy uniwersalnego; to samo dotyczy zresztą codzienności jako ważnej kategorii rytmu społecznego. Przed zbadaniem domniemanej „realności” *dzisiejszej* opinii publicznej, a także kinematografii jej cienistej sylwetki, trzeba przypomnieć, że widmo to ma swoją *historię*: europejską, niedawną i silnie zrytmizowaną. Dyskurs na temat opinii jest z pewnością stary jak świat: *doksa* lub „opinia” (co nie jest dokładnie tym samym) ma niewątpliwie swoje odpowiedniki w kulturach nieeuropejskich. Jeśli natomiast chodzi o historię opinii *publicznej*, to wydaje się ona powiązana z politycznym dyskursem Europy. Jest to *artefakt* nowoczesny (założenia rewolucji amerykańskiej i rewolucji francuskiej stanowią tu najlepiej widoczny punkt orientacyjny), jakkolwiek „przełom”, który się z nim wiązał, został przygotowany przez całą tradycję filozofii politycznej. Nie sądzę, by ktokolwiek mówił w sposób poważny o opinii publicznej – określając ją tą lub inną nazwą – nie odwołując się do modelu demokracji parlamentarnej i aparatu prawa (we Francji: od artykułu XI Deklaracji praw człowieka i obywatela do prawa z 1881 roku o wolności prasy), które umożliwia [*permis*] lub obiecuje [*promis*], że możliwe będzie kształtowanie, wyrażanie i nade wszystko właśnie „publikowanie” tej opinii *poza* przedstawicielstwami politycznymi lub związkowymi.

Opinia nie jest – w tym, co dla niej właściwe – związana z systemem wyborczym, lecz, jak sama jej nazwa wskazuje[27], jest powołana do tego,

by wyrażać się za pomocą *osądu*. *Osąd* nie jest jednak wiedzą, ale zaangażowaną oceną, aktem wolicjonalnym. Zawsze przyjmuje formę „osądu” („tak” lub „nie”), który musi sprawować władzę *nad* demokracją parlamentarną – musi ją kontrolować i ukierunkowywać. Z punktu widzenia ściśle politycznej decyzji ta znaczna władza zawsze pozostaje jednak „potencjalna”. I tkwi w niewidocznych, nieuchwytnych granicach. Nie ma miejsca ani wewnątrz, ani na zewnątrz. Pozostaje na zewnątrz ustawowych mechanizmów reprezentacji, ale to zewnętrznie może być przypisane *niezależnej opinii publicznej* jedynie w demokracjach parlamentarnych i strukturach przedstawicielskich: w perspektywie *możliwego głosowania*, a także w perspektywie interwencji pozostającej w *obrębie* systemu przedstawicielskiego lub *zmieniającej* sam jego kształt. Moment paradygmatyczny: *Cahiers de Doléances*[28]. Jako miejsce potencjalnego elektoratu, opinia publiczna jest zgromadzeniem obywateli i obywaterek powołanych *do rozstrzygania za pomocą osądu* tych spraw, które pozostają w kompetencji legalnych przedstawicielstw, *ale także* tych, które – przynajmniej tymczasowo – umykają ich uwadze. Sprawy te należą do sfery, która poszerza się dziś i różnicuje w coraz szybszym tempie, przez co rodzi poważne pytania dotyczące faktycznego funkcjonowania liberalnej demokracji, a nawet samych jej zasad. Przypomnijmy sobie demonstracje poparcia dla „prywatnego szkolnictwa”, „zespoły koordynacyjne” studentów lub pielęgniarek, debaty wokół tabletki aborcyjnej RU 486, wokół AIDS, narkomanii lub prezerwatyw, a nawet filmu Scorsese (mam na myśli przemowy, deklaracje lub demonstracje – stanowiące sam żywioł opinii – nie zaś bomby, które miały położyć im kres)[29]. Wszystko to, co nie należy jednak do porządku osądu, decyzji, a szczególnie przedstawicielstwa, wymyka się *zarówno* istniejącym instytucjom demokratycznym, *jako i* opinii publicznej jako takiej. Tę parę łączy możliwość oceny w formie *osądu, który rozstrzyga* (tak lub nie) i tworzy się w postaci pewnej *reprezentacji*. Badania opinii próbują wymknąć się temu prawu, z jednej strony wykraczając poza wątki wyborcze i decyzje bezpośrednio związane z polityką, z drugiej strony mnożąc oceny w postaci wyników procentowych (więcej lub mniej), a nie w postaci alternatywy (tak lub nie). Niemniej dyskurs dotyczy opinii publicznej *jako takiej* wyłącznie wtedy, gdy antycypuje debatę legislacyjną i gdy „więcej lub mniej” zapowiada „tak lub nie”. Co wówczas dzieje się z tą rezerwą

doświadczenia, oceny, a nawet wpływu („trendy”, „gusta”, „obyczaje”), która nie należy do porządku osądu (tak lub nie) i reprezentacji, we wszystkich znaczeniach tego słowa? To właśnie tutaj można stawiać pytania o autorytet opinii – dotyczące nie tyle jej treści, ile formy przedwyborczego osądu – a nawet o różnicę prywatne/publiczne, której ścisłość zawsze będzie zagrożona przez język, przez sam język, począwszy od najmniejszego znaku. Jakie publiczne – a zatem polityczne – miejsce należy stworzyć dla tego typu pytań?

„Kierowanie opinią” może rozgrywać i wykorzystywać opinię publiczną, kreować ją, powoływać się na nią i zwracać ją przeciwko ustanowionym ciałom przedstawicielskim. Można to jednak robić lub mówić jedynie w ramach ustroju, który jest przynajmniej formalnie demokratyczny. Dyktatura ludowa lub reżim totalitarny nie polegają na kierowaniu opinią (dlatego to, z czym dzisiaj mamy do czynienia w ZSRR, jest być może po prostu rodzącą się opinią publiczną). Nowe środki pozwalające „być na bieżąco” [*tenir à jour*], chwytając puls opinii niemal w rytmie codziennym, udzielają pełnomocnictwa określonym władzom (na przykład głowie państwa lub nawet całemu demokratycznemu rządowi), a także zobowiązują je do brania pod uwagę przemian opinii przed i poza jej wyrazem w parlamencie, partiach politycznych i związkach zawodowych, do badania i ujawniania zmiany większości przed wyborami, a nawet przed referendum. Nie oznacza to, że opinia byłaby amorficznym rezerwuarem niekontrolowanej spontaniczności, która wykracza poza wszelkie organizacje (partie polityczne, związki zawodowe itd.). Niedawne „zespoły koordynacyjne” studentów lub pielęgniarek, nie będąc ani pasywne, ani aktywne, stanowiły w nie większym stopniu efekt „manipulacji”, niż niezorganizowanej spontaniczności. Potrzeba zatem innych kategorii do podjęcia analizy – i działania politycznego – poza tą uproszczoną alternatywą. To samo dotyczy relacji z instytucjami, a szczególnie z prasą: opinia publiczna nie *wyraża się*, jeśli miałoby to oznaczać, że istnieje gdzieś głęboko ukryta *zanim* ukaże się w świetle dnia, jako taka, w swej zjawiskowości. Ona *jest* zjawiskowa. Jest w równym stopniu *tworzona* lub *kształtowana*, a nawet *przekształcana* lub *zniekształcana*, co po prostu *odzwierciedlana* lub *przedstawiana* przez prasę. Te naiwne lub prostackie interpretacje są zakorzenione w potężnym dyskursie filozoficznym. Czy bycie odpowiedzialnym nie polega przede wszystkim na próbie ponownego

ich rozważenia? Jest to zadanie filozoficzne i polityczne, teoretyczne i praktyczne, zadanie nie tylko trudne, ale i niebezpieczne, gdyż wiąże się z ryzykiem naruszenia samych podstaw pojęcia reprezentacji oraz „idei przedstawicielstwa”, którą Rousseau określał jako „nowoczesną”[30]. Czy jednak na demokracie i demokratce nie ciąży odpowiedzialność za przemyślenie aksjomatów oraz fundamentów demokracji? Za nieustępliwe analizowanie jej historycznych determinacji – zarówno tych, których granice dają się wyznaczyć w 1989 roku, jak i tych, w przypadku których jest to niemożliwe?

Chodzi bowiem w istocie o przyszłość demokracji. Wymiar przestrzeni „publicznej” osiąga bez wątpienia swą filozoficzną nowoczesność wraz z Oświeceniem, rewolucją francuską i amerykańską, bądź też takimi dyskursami, jak Kantowski, wiążący *Aufklärung* – postęp światła i Oświecenia – z wolnością *publicznego* używania rozumu we wszystkich dziedzinach (jakkolwiek rozum nie redukuje się do „opinii” i sam musi ją także poddawać krytyce). W tej porewolucyjnej nowoczesności technoeconomiczna mutacja mediów wyznacza inną rytmikę. Kryzysy w tradycyjnej przestrzeni demokracji parlamentarnej, jakie po I wojnie światowej było w stanie wywołać radio, dały początek, szczególnie w Niemczech, poważnym debatom (zob. *Kritik der öffentlichen Meinung* [Krytyka opinii publicznej] Ferdinanda Tönniesa z 1922 roku lub prace Carla Schmitta, którego wpływ jest wciąż żywy – niezależnie od tego, czy go się wprost cytuje, czy też nie – zarówno po prawej, jak i po lewej stronie, we wszelkich analizach przestrzeni publicznej, na przykład u Habermasa. Nie możemy się tu odnieść do tych kwestii – nie zapominajmy bowiem o ograniczeniach prasy: nie mają one wyłącznie charakteru ilościowego, ale narzucają określone modele czytelności. Wszystkie stawki, które teraz rozważamy, skupiają się w kwestii, którą muszę tu powierzyć elipsie telegramu. Czy na łamach prasy można mówić w sposób poważny o prasie? Tak i nie – można ten temat przemyślać). Debaty te nie uległy przedawnieniu: pomyślcie o *natychmiastowym i bezpośrednio* międzynarodowym wpływie telewizji jutra na opinię publiczną, którą początkowo uważano za narodową. Pomyślcie o przekształceniach, jakie wprowadza technika sondażowa mogąca w sensie dosłownym towarzyszyć telewizyjnemu wydarzeniu lub wręcz je tworzyć („L’heure de vérité!”[31]). Technika ta może niewątpliwie, podobnie jak

prasa, udzielać głosu mniejszościom pozbawionym przedstawicielstwa instytucjonalnego, może naprawiać błędy i niesprawiedliwości, ale tego rodzaju „demokratyzacja” nigdy nie reprezentuje „opinii publicznej” w sposób uprawniony i – powtórzmy to – pozbawiony kontroli oraz cenzury. „Wolność prasy” jest najcenniejszym dobrem demokracji, ale – przynajmniej w tej mierze, w jakiej postawione przez nas pytania nie znajdują miejsca w sferze praw i obyczajów – ta fundamentalna „wolność” wciąż pozostaje do wynalezienia. *Każdego dnia*. Co najmniej. A wraz z nią demokracja.

OS, NW: Jaki system trzeba zatem wynaleźć, aby formalnie wolna prasa nie funkcjonowała jak cenzura?

JD: Tak się składa, że *Umowa społeczna* porusza kwestię tego „rodzaju prawa”, jakim jest „osąd” opinii publicznej, w rozdziale *O cenzurze*[32]. Czy jednak możemy zaufać tutaj opozycji *forma/treść*? Czy wystarczy nadać treść formie, aby przyczynić się do rozwoju wolności prasy, to znaczy wolności wiążącej się z prawem, które nigdy nie występuje bez obowiązku i uznania wolności „wobec prasy”? Trzeba utrzymać rygor formalny, bez którego żadne prawo nie podlega ochronie, a zatem trzeba wynaleźć bardziej precyzyjne procedury, bardziej zróżnicowane ustawy prawne, lepiej dostosowane do technoeconomicznych mutacji „wolnego rynku”. Jest to nieskończone zadanie – nie tylko ze względu na fakt, że zawsze będzie można zrobić coś więcej lub lepiej, ale też z powodu pewnej *zasadniczej sprzeczności*. Demokracja musi z pewnością czuwać, aby cenzura (w sensie prawnym: ta „krytyka”, jak mówi Kant, „posiadająca władzę”[33] publiczną) nie odzyskała utraconego pola. Trzeba też walczyć przeciwko skutkom „cenzury” w szerszym sensie, przeciwko „nowej cenzurze”, jeśli mogę tak powiedzieć, która zagraża społeczeństwu liberalnym, przeciwko akumulacjom, koncentracjom, monopolom, krótko mówiąc – przeciwko wszystkim zjawiskom ilościowym, które mogłyby zmarginalizować lub zmusić do milczenia to, co nie mierzy się ich skalą. Nie można jednak *po prostu* opowiadać się za wielością, rozproszeniem, rozdzieleniem, ruchliwością oraz zmiennością miejsc kontroli i cenzury lub zajmujących je podmiotów. Pewne siły społeczno-ekonomiczne mogłyby bowiem wykorzystać tę marginalizację i nieobecność ogólnego forum. Jak

zatem otworzyć drogę do wielkich debat, dostępnych dla większości, wzbogacając jednocześnie różnorodność i poprawiając jakość dyskursów publicznych, organów oceny, „scen” lub miejsc widzialności itd.? Zakład, aporia? Ten wynalazek, jednocześnie niemożliwy i konieczny, może jedynie zapowiadać się w oparciu o inny imperatyw: nie należy mylić jedności lub „centralności” forum demokratycznego z jednością lub centralnością masy, koncentracji, homogeniczności lub monopolu. „Nowa cenzura” – na tym polega jej podstępna siła – łączy w sobie koncentrację i frakcjonalizację, akumulację i prywatyzację. Dokonuje odpolitycznienia. Choć ta zatrwajająca logika jest lepiej dostrzegalna w sferze „audiowizualności”, to do niej się nie ogranicza. Działa od momentu, gdy jakaś interpretacja, to znaczy selektywna ewaluacja, zaczyna kształtować pewien „fakt”. Żadna informacja jej się nie wymknie.

Widać to aż za dobrze w przypadku tego, co zwie się prasą „kulturalną” (sztuka, literatura, filozofia itd.) oraz w tych „wyrafinowanych”, naddeterminowanych i nadkodowanych ocenach, które nie pobudzają *bezpośrednio* opinii publicznej jako osądu politycznego lub decyzji wyborczej. Za każdym razem, gdy jakaś instytucja medialna masowo zarządza zjawiskami rynkowymi, dokonuje równie masowych aktów przejęcia i cenzury, tworzy dogmaty i rozstrzyga wszystko w sposób arbitralny, niezależnie od swego realnego eklektyzmu lub fasadowego liberalizmu, od swych zalet lub wad, od tego, czy jest interesująca, czy nudna, i czy jest uznawana za wybitną, przeciętną, czy też taką i taką jednocześnie. Gdy pojedynczy sędzia, niezależnie od tego, jak utalentowany, dostaje gdzieś monopol na ocenę, cenzurę, ekspozycję w pełnym świetle dnia, jego decyzje wpływają na sprzedaż w supermarketach kultury. Dzieło jest zatem relegowane daleko poza sąd, w noc *niemal prywatnego* zamknięcia, o ile nie spełnia warunków widzialności w tym wielkim lusterku, które fascynuje i zniekształca, kontroluje, przekierowuje i przywłaszcza sobie tak dużo energii, przerywa i wstrzymuje rozmowę, nagina ciało i spojrzenie społeczne do nowej fizjologii, a wreszcie upowszechnia za granicą najnowsze ikony narodowej kultury. Dzisiaj, w tej skali, książka musi się sprzedać i – co należy odróżnić – zostać przeczytana w liczbie przekraczającej dziesięć tysięcy egzemplarzy, aby być czymś więcej niż poufną i *niemal* prywatną korespondencją. Efekt: badania określane jako „trudne”, buntujące się

przeciwko stereotypii obrazu lub narracji, niepodporządkowujące się normom kultury – reprezentowanej tu więc w swej „przeciętności” („opinia” w liczbie pojedynczej oznacza zawsze „średnią” i „przeciętną”) – zostają odsunięte od sceny, zakryte, pozbawione *światła dnia*. W *konsekwencji są one oceniane* jako coraz bardziej „niejasne”, „trudne”, wręcz „nieczytelne”, a w ten sposób *stają się* takimi, za jakie się je uznaje i jakimi chce się je postrzegać: niełatwymi w odbiorze. A cykl nabiera tempa. Można by na różne sposoby oceniać jakość naszych „kulturalnych” mediów, ale czy to przypadek, że nasz kraj jest jednym z tych państw europejskich, gdzie czyta się najmniej? Że nasze biblioteki są w tak katastrofalnym stanie, iż niemal wstyd przyznać? I że – co stanowi ściśle powiązany problem – szkoła oraz uniwersytet, główne miejsca „kształtowania osądu”, muszą znosić takie niedogodności?

Powstrzymajmy się jednak, także w tym przypadku, przed upraszczaniem. Być może trzeba wziąć pod uwagę inne rytmy i inne trajektorie. Być może nie wolno ulegać fascynacji ilościową bezpośredniością. Prasa, podobnie jak szkoła, przyczynia się do kształtowania jakości demokratyzacji. Dostęp do tego, co stanowi średnią, jest często równoznaczny z postępem. Pewne gazety mogą, w zależności od sytuacji, na dobre *lub* na złe, uwydatniać *lub* unieważniać oficjalne oceny (na przykład tworzone przez ciała akademickie). Czy zresztą władza mediów jest nieograniczona? Ona także jest z dnia na dzień oceniana przez publiczność, która nie zawsze trwa w milczeniu. Ta heterogeniczna władza może niekiedy sama siebie krytykować, kierować krytykę z jednej części swego ogromnego ciała w stronę drugiej. I czy ostatecznie nie jest oceniana przez dłuższy czas i wedle kryteriów, które pozostają dla niej z konieczności nieczytelne? Jeśli przyczynia się do masowych sukcesów, które po miesiącu ulegają zapomnieniu, to czy sama także nie naraża się na zapomnienie? Wyprzedzające swój czas przemiany rozwojowe, które nie mieszczą się w narzucanej przez nią ramie czytelności, mogą pewnego dnia ustanowić nowe, niepodważalne zasady. Wiemy, że dla późniejszych losów dzieła ważniejsza bywa jakość dziesiątki czytelników niż rzeczywistość dziesięciu tysięcy nabywców. Co nasze wielkie maszyny medialne zrobiłyby z Rimbaudem lub Lautréamontem, Nietzschem lub Proustem, z Kafką lub Joycem z 1989 roku? Na początku ocaliła ich garstka czytelników (minimalny wskaźnik zainteresowania), ale za to jakich!

Niestety, analogia ta może już być nacechowana anachronizmem, jako że *wewnętrzna* historia tych przygód była niewątpliwie powiązana ze swym *zewnętrzem*, a także – czy temu przeczymy, czy nie – z taką strukturą „przestrzeni publicznej”, która odeszła już do przeszłości. Ale niewielki nakład kryje w sobie pewną szansę: choć jest *niemal* prywatny, to ma dostęp do przestrzeni publicznej. A pomiędzy tym, co prywatne i tym, co publiczne sytuuje się *samizdat*. Gdy weźmiemy pod uwagę te rytmy i różnice ilościowe, porowatość granicy między tym, co „prywatne” i tym, co „publiczne” wyda nam się bardziej nieobliczalna niż kiedykolwiek. Każde zdarzenie wchodzi w kontakt z prawem, tak jak przemytnicy lub członkowie ruchu oporu. Przejście nigdy nie jest pewne. Opinia publiczna nie jest nieobliczalną średnią, ale być może jest w niej coś nieobliczalnego. Czysta nieobliczalność, *o ile taka istnieje*, nigdy się nie *prezentuje*. Nie jest ona i nigdy się nie staje tematem jakiejś naukowej lub filozoficznej obiektywizacji.

Jedyny wybór nie polega więc na decyzji: koncentracja czy rozproszenie. Alternatywą byłby raczej wybór między *unilateralizmem* i *multilateralizmem* w relacjach mediów z tym, co „publiczne” i różnymi typami „publiczności”. *Odpowiedzialność*, to znaczy wolność prasy i wolność *wobec* prasy, zawsze będzie zależała od efektywności „prawa do odpowiedzi”. Pozwala ono obywatelowi być czymś więcej niż częścią (ogólnie rzecz biorąc, coraz bardziej prywatną i prywatywną) biernej i konsumpcyjnej „publiczności”, nieuchronnie pokrzywdzonej z tego powodu. Czy istnieje demokracja bez wzajemności?

OS, NW: Jak można do tego stopnia rozszerzyć prawo do odpowiedzi?

JD: Francja jest jednym z nielicznych krajów uznających *prawo do sprostowania* (przysługujące władzom publicznym i dla nich zarezerwowane), a także szerzej, *prawo do odpowiedzi*. Jest to fundamentalne prawo. Można je jednak stosować (w ścisłej sferze prawa, nie mówię tu o etyce lub polityce) jedynie w ściśle ograniczonych warunkach. Błąd, fałszerstwo, pominięcie lub przeoczenie, przemoc interpretacyjna, przesadne uproszczenie, retoryka insynuacji, a także głupota i niedorzeczność – wszystkie te rzeczy najczęściej pozostają bez jakiegokolwiek publicznej i bezpośredniej odpowiedzi, w radiu, telewizji lub

gazetach. I oczywiście masowo w książkach. Nawet jeśli prawne lub techniczne trudności z góry nie zniechęcają do odpowiedzi, to jest ona ogólnie neutralizowana przez swe miejsce, ramę i opóźnienie. Dopóki prawo do odpowiedzi nie zostanie w pełni poszerzone i nie zyska pełnej efektywności (kolejne nieskończone zadanie), demokracja pozostanie odpowiednio ograniczona. Jedynie w prasie? Z pewnością tak, ale prasa jest w *dniu dzisiejszym* wszędzie: w każdym przypadku daje (sobie) światło dnia, wydaje (się) na światło dzienne i podaje się za światło dnia. Wydaje na światło dzienne przestrzeń publiczną, tworząc jej publiczny charakter. Wydaje na światło dzienne dzień i światło jako takie. *Oznacza to, że prawo do odpowiedzi istnieje jedynie w niewielkim stopniu*. Dlaczego tak często udajemy (fikcja demokracji), że nie dostrzegamy przemocy tej asymetrii i tego, co w niej jest lub nie jest nieredukowalne? Skąd ta hipokryzja, zaprzeczenie lub ślepotą w obliczu tego, co aż nazbyt oczywiste? Dlaczego to, co aż nazbyt oczywiste jest tak jasne, jak światło dnia, a jednocześnie stanowi najbardziej mroczne oblicze demokracji – takich demokracji, jakimi one są, *obecnie*?

Jako że dobra wola (niezbywalna) nie wystarczy do tego, by zmienić rzeczy, które nie podlegają już logice prostej „świadomości” i jurydycznego – to znaczy nieadekwatnego – pojęcia odpowiedzialności, jako że techniczne procedury i formalna legalność (niezbywalne i dające się doskonalić) nigdy nie dotrą do krańca tej niezmierzoności, jako że odziedziczone przez nas pojęcia filozoficzne nigdy nie wystarczały do opisu takich kwestii, jak odpowiedź i odpowiedzialność, odesłanie i przeznaczenie itd., to przypominając sobie rewolucję francuską, zawsze będziemy wzywać do kolejnych rewolucji. Wezwanie to, będąc pamięcią obietnicy, poszukuje innego tonu. Z pewnością nie będzie ono już „rewolucyjne” i musi odnaleźć swój czas, nieśpiesznie, poza obchodami „dnia rewolucji”. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że tak się stanie, a ja nie mogę powiedzieć na ten temat nic więcej na jednej stronie[34].

„Jeszcze jeden wysiłek”[35].

I jeszcze jedno słowo, jeśli pozwolicie, to samo słowo, które padło na początku rozmowy: *dzisiaj, dzień dzisiejszy*. Dni są już policzone: z *inną prędkością*, dzień [jour] zapowiada się i nadchodzi tam, gdzie światło dzienne [jour] dotyka swego krańca. Dzień zapowiada się tam, gdzie światło dzienne (widzialność obrazu i jawność tego, co publiczne, ale także

jedność rytmu codzienności, zjawiskowość tego, co polityczne, ale być może także – i jednocześnie – sama jego istota) nie będzie już *ratio essendi*, przyczyną [*raison*] lub racją [*ration*] telemetateoretycznych skutków, o których właśnie mówiliśmy.

Czy dzień był kiedykolwiek miarą wszystkich rzeczy, jak to się zwykło uważać?

Ta opinia – nie śmiem powiedzieć: fikcja – publikowana po raz pierwszy, pozostaje najszerzej podzielaną opinią na świecie.

Posłowie do polskiego wydania

Co zamierzamy zrobić dzisiaj?

W *Widmach Marksa* Derrida pisze: „Marks nie został jeszcze przyswojony”[36]. To samo twierdzenie można by dzisiaj odnieść, w naszym polskim kontekście, do Derridy. Nie został on jeszcze przyswojony – szczególnie jako filozof polityczny, a raczej zajmujący się całą konfiguracją zagadnień związanych z problematyką polityczności i polityki. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy – choć przyczyny te są dość złożone i nie ma tu miejsca na ich analizę – był długotrwały brak przekładów na język polski kluczowych pism Derridy wydawanych pierwotnie w latach osiemdziesiątych, dziewięćdziesiątych i po roku 2000. Niedawna publikacja trzech książek filozofa: *O duchu. Heidegger i pytanie, Uniwersytet bezwarunkowy, Widma Marksa*, a także obszernego dialogu Derridy i Elisabeth Roudinesco, zatytułowanego *Z czego jutro...*, pozwala sądzić, że ten stan rzeczy będzie z wolna ulegał zmianie[37]. Ukazujący się właśnie przekład *Innego kursu* potwierdza tę pozytywną tendencję i daje szansę na poszerzenie, a nade wszystko na pogłębienie polskiej recepcji spuścizny Derridy.

W latach dziewięćdziesiątych mieliśmy w Polsce „wczesnego Derridę” z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, „ostatniego filozofa” ujawniającego i poddającego krytyce ukryte założenia i mechanizmy zachodniej tradycji filozoficznej; mieliśmy też Derridę skrojonego na potrzeby anglosaskiej *literary criticism* czy też będącego produktem anglosaskiej *French Theory*. Po roku 2000 mieliśmy i wciąż mamy do czynienia z szeroką, choć niebezpośrednią recepcją wybranych wątków, pojęć czy interwencji filozofa, zasymilowanych jako inspiracje dla kilku istotnych „zwrotów” i transdyscyplinarnych „studiów nad...” w naukach humanistyczno-społecznych (zwrot tekstualny, performatywny,

postkolonialny, etyczny, studia pamięciowo-archiwistyczne czy studia nad zwierzętami). Mieliliśmy wreszcie Derridę wrzuconego do przepastnego worka z napisem „postsekularyzm” i ujmowanego jako „kryptoteolog”, interpretowanego w kontekście przesadnie uwypuklonej i nazbyt chyba dosłownie potraktowanej „mesjaniczności”. Nie przepracowaliśmy natomiast Derridy metodycznie – jako myśliciela decyzji, odpowiedzialności i etyki; polityczności, polityki, demokracji, mechanizmów przedstawicielskich, przestrzeni i opinii publicznej; działania symbolicznego i mediów (czy też szerzej: techniczności); prawa i instytucji, szczególnie prawa międzynarodowego i międzynarodowych instytucji; myśliciela zacierającej się różnicy między wojną domową, międzynarodową a terroryzmem; edukacji uniwersyteckiej, szczególnie w zakresie filozofii; wreszcie, nie przepracowaliśmy go jako materialistycznego myśliciela pracy, produkcji, własności, ekonomii, różnych form kapitału i kapitalizmu. Egzorcyzmowanie Derridy-postmodernisty, czyli „wydmuszki”, która nie miała zbyt wiele wspólnego z tym, co można znaleźć w pismach filozofa, skutkowało też notorycznym niedostrzeganiem obecnego w nich zagadnienia uniwersalizmu. Nie przepracowaliśmy więc Derridy jako myśliciela radykalnego, mierzącego się z tym, co niemożliwe i „żądającego niemożliwego”, ale też jako myśliciela realistycznego, pragmatycznego, reformistycznego.

Inny kurs ukazuje się w Polsce po ponad ćwierćwieczu od swojej francuskiej premiery. Wszelka polska recepcja książki będzie zatem zdeterminowana tym opóźnieniem, a w efekcie, w sposób nieuchronny, naznaczona anachronizmem. Jednak ten anachronizm, to współistnienie różnych czasowości w dniu dzisiejszym, w teraźniejszym „dzisiaj”, nie musi być wcale wadą. Istnieje możliwość, że *Inny kurs* nabierze dziś na nowo aktualności, że na powrót zyska status książki „na czasie”, przy całej swej anachroniczności i nawet, w pewnym sensie, dzięki niej. A wszystko to za sprawą powrotu pewnego doświadczenia, o którym pisał Derrida na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jest to poczucie nieuchronnej bliskości czegoś, co nadchodzi i wkrótce zdarzy się – a być może już ma miejsce – w Europie, „w tym, co wciąż nazywamy Europą, choć nie znamy już za dobrze tego, co w ten sposób nazywamy”[38]. Dokładniej mówiąc, chodzi o to, co może się przydarzyć samej Europie. Pomimo całej odmienności obecnej sytuacji względem tej z początku lat

dziewięćdziesiątych, wszystkich zmian, które zaszły od tamtego czasu, presja pytania o przyszły kształt Europy, o jej tożsamość i status, wydaje się dzisiaj tak samo silna jak wówczas. W tym sensie tamto „dzisiaj” nawiedza nasz dzień dzisiejszy, domagając się uwzględnienia w analizie i diagnozie obecnej sytuacji, domagając się uwzględnienia jej także w decyzjach dotyczących tego, co należy dziś zrobić: jaki kurs zamierzamy dziś obrać w Europie i jako Europa.

Analogiczna relacja z przeszłością była przedmiotem namysłu Derridy. Charakteryzując sytuację w Europie początku lat dziewięćdziesiątych, zwracał on uwagę na niepewne perspektywy związane z kształtowaniem się nowej geografii politycznej, stanem demokracji, dwuznacznymi aspiracjami do narodowej suwerenności, a także z falą zbrodni związanych z kwestiami tożsamości – z ksenofobią, rasizmem, antysemityzmem, fanatyzmem religijnym i nacjonalistycznym. Jednocześnie przestrzegał przed rozwijającą się retoryką i demagogią „powrotu do źródeł” tożsamości europejskiej, konieczności stworzenia „Nowej Europy”, w której panowałaby „nowy porządek”. W obu zjawiskach dostrzegał niebezpieczne podobieństwa do tego, co miało miejsce w latach trzydziestych XX wieku. Pod tym względem jego refleksja wpisywała się w szerszą tendencję, obecną wówczas w środowisku bliskich mu ideowo filozofów francuskich, do zestawiania przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych z latami trzydziestymi. Najlepiej chyba wyraził ją Gerard Granel w tytule swojego tekstu *Les années 30 sont devant nous*[39]: „lata trzydzieste są przed nami”.

Aby uwydatnić to anachroniczne powiązanie dwóch dat, dwóch „dni dzisiejszych”, Derrida sięgnął po teksty Paula Valéry’ego z międzywojnia, poświęcone kryzysowi tożsamości europejskiej i upadkowi „ducha” Europy. Z jednej strony uznawał je za świadectwo reakcji na poczucie niepokoju, lęku i zagrożenia w obliczu czegoś, co w latach trzydziestych nieuchronnie zbliżało się w Europie, poczucie analogiczne do tego, które towarzyszyło jego współczesnym u progu lat dziewięćdziesiątych. Z drugiej strony dostrzegał, że pojęcia używane przez Valéry’ego, dyskursywne schematy wykorzystywane przez niego do zdiagnozowania ówczesnej sytuacji i wskazania właściwego kierunku działań – wskazania kursu, który należy obrać – były pochopnie zapożyczane i niesłusznie powtarzane po półwieczu w sferze publicznej, bez uwzględniania jednostkowości

i odmienności nowej sytuacji. Derrida zawsze pozostawał myślicielem wyczulonym na mechanizmy „długiego trwania” przeszłych konfiguracji ideowo-pojęciowych, kształtujących współczesne sposoby myślenia i działania. Tym jednak, co szczęśliwie odróżniało jego podejście od wielu innych analiz „długiego trwania”, silnie petryfikujących historię i uniemożliwiających pomyślenie i przeprowadzenie jakiegokolwiek historycznej zmiany, było podkreślanie zdarzeń modyfikacji i transformacji, procesów akumulacji i kapitalizacji przemian, a w efekcie – wyjątkowości każdego „dnia dzisiejszego”, domagającej się wynalezienia bezprecedensowych pojęć i praktyk. Analizy tekstów Valéry’ego miały zatem na celu wydobyć konfiguracji motywów determinujących tożsamość Europy, określenie jej przeszłego programu tożsamościowego, wyeksponowanie i od-graniczenie go jako takiego, po to jednak, aby móc, z pewnego dystansu, wykorzystując niektóre jego rezerwy i potencjały, poszukiwać tego, co sytuuje się poza tym programem. Chodziło o znalezienie innych sposobów diagnozy współczesnej sytuacji, nowych sposobów teoretycznej i praktycznej odpowiedzi na pytanie – zadane przez samego Valéry’ego – „co zamierzacie zrobić dzisiaj?”.

Chcąc zarysować konfigurację motywów, która wedle Derridy dotychczas definiowała Europę i z przeszłości determinowała jej tożsamość, nie sposób nie odnieść się do kwestii języka oraz przekładu. Będzie to więc także okazja do wyjaśnienia wyborów translatorskich, których dokonano w polskim wydaniu. Kluczowym określeniem, złożonym i wielowarstwowym zwornikiem konfiguracji motywów kształtujących Europę, jest słowo *cap*. Łączy ono w sobie znaczenia „kursu”, „krajowego punktu wyznaczającego kierunek nawigacji”, „przyłądka” bądź „cypla”, „przodu” lub „dziobu okrętu” oraz „głowy” i „nagłówka”. Co więcej, poprzez swe łacińskie korzenie (*caput*, *capitis*) może odsyłać do grupy znaczeń, która obejmuje „czoło”, „czołówkę”, „wierzchołek”, „czubek”, „końcówkę”, „szczyt”, „przywódcę”, „lidera”, „szefa”, „prowadzącego”, „dowodzącego”, „głównodowodzącego”, „kapitana” – tego, kto lub co ma „kapitałne” znaczenie. Derrida stara się uaktywnić to łacińskie dziedzictwo i często zestawia *cap* ze słowami *tête* („głowa”, „czoło”, „czołówka”) oraz *chef* („głowa”, „lider”, „kierownik”, „zwierzchnik”, „przywódca”, „główny punkt lub przedmiot”), a także opartymi na nich wyrażeniami i zwrotami. W przekładzie *cap* występuje, w zależności od kontekstu, jako „kurs”,

„przyładek” lub „głowa”. W nielicznych miejscach wyraz ten jest też przetłumaczony jako „dziób [okrętu]”, to, co jest „na przedzie” lub „to, co wysuwa się na czoło”. Tam, gdzie istotne wydaje się więcej znaczeń, w tekście polskim wymieniono wszystkie. Warto jednak pamiętać, że nawet tam, gdzie pojedyncze znaczenie bierze górę – czy też właśnie „wysuwa się na czoło” – pozostałe nie przestają go nawiedzać, uzupełniać, a niekiedy komplikować.

Tak jest w przypadku tytułowego zwrotu *l'autre cap*: choć zasadniczo jest on tłumaczony jako „inny kurs”, a rzadziej jako „inny przyładek”, to wydaje się, że w pewnych miejscach może on przywoływać, niejako na drugim planie, znaczenia „innej głowy”, „innego przywódcy”, „innego prowadzącego” itp. Dodatkowo Derrida wyjaśnia i poszerza sens zwrotu *l'autre cap* za pomocą określeń *cap de l'autre* i *l'autre du cap*. W konsekwencji tych zabiegów „inny kurs” jest nie tylko „kursem innego”, „kursem na inność” i „kursem wyznaczanym przez innego” lub „to, co inne”, lecz także „tym, co inne od kursu” – tym, co wykracza poza porządek teleologii, planowania, programowania i obliczalności. W zwrocie *l'autre du cap*, a dokładniej w miejscach, gdzie Derrida podkreśla kursywą dopełniacz, można się też dopatrzyć „inności kursu”, „inności (*przynależnej do*) kursu”, a zatem „tego, co inne od kursu w samym tym kursie”. Potwierdzają to fragmenty tekstu, w których teleologiczny porządek historii okazuje się jednocześnie otwarty na nieobliczalne i nieprzewidywalne zdarzenia.

Wyraz *cap*, rozumiany jako „kurs”, „krańcowy punkt wyznaczający kierunek nawigacji”, „przyładek” czy „dziób okrętu”, odsyła do aspektu „bycia wysuniętym”, „wysuwania się” lub „wybiegania naprzód”. Pozwala to wpisać go w relację ze słowami *pointe*, *s'avancer* i *avancée*. *Pointe avancée* to z jednej strony „wysunięty szpic”, którego Derrida nie waha się zestawzić z „czubkiem fallusa” – *pointe d'un phallus*, a z drugiej „szpica”, czyli „awangarda” w znaczeniu „przedniej straży”. *S'avancer*, czasownik określający specyfikę Europy, został z kolei oddany w przekładzie za pomocą opisowej formuły „wysuwać się na czoło” i „postępować naprzód”, rzeczownik *une avancée* zaś jako „najbardziej postępową część” lub „najbardziej wysuniętą i postępową część”. Figurę fallusa należy też niewątpliwie powiązać z uwagą Derridy, że tym, kto określa kurs i kieruje statkiem, jest męczyzna. Podkreśla to fallocentryzm i patriarchalizm

wpisane w tożsamość Europy, w obrany przez nią kurs, w jej „postępowość” i „awangardyzm”[40]. W efekcie „inny kurs” może być także rozpatrywany w kategoriach zmiany genderowej.

Z kolei *cap* jako „głowa”, wraz ze wszystkimi jej potencjałami znaczeniowymi, wiąże się w tekście z *la capitale* – „stolicą” i *le capital* – „kapitałem”, „tym, co główne”, „tym, co ma kapitalne znaczenie”. Zestaw ten dopełnia wyraz *capillarités* – „naczynia kapilarne” (włosowate). Figura ta, przywołująca wyobrażenie krwiobiegu, jest wykorzystywana przez Derridę do opisu sieci kanałów komunikacji i wymiany handlowej, sił technomediálních i podmiotów instytucjonalnych zarządzających produkcją, dystrybucją, cyrkulacją obrazów, idei oraz dyskursów.

Cap – capital – capillarités: w tych trzech słowach i powiązanych z nimi sieciach leksykalno-semantycznych wyraża się konfiguracja motywów definiujących Europę. Dlaczego jednak po to, aby ją zrekonstruować, Derrida ucieka się do tych wszystkich „gier” językowych? Dlaczego w ogóle pojawiają się one w jego tekstach? Nie chodzi – jak niejednokrotnie błędnie twierdzono – o zamianę filozofii w pseudoliterackie zabawy z językiem, będące wyrazem „prywatnej autokreacji”; nie chodzi też o traktowanie języka jako struktury autotelicznej, pozbawionej odniesienia do świata ani nawet o quasi-idealistyczny pogląd, zgodnie z którym zmiana języka prowadzi do zmiany obrazu świata i związanego z nim sposobu doświadczenia rzeczywistości. Czas już najwyższy, by potraktować owe „gry” jako materialne, a ściślej materialno-widmowe praktyki, które pełnią określone, zróżnicowane funkcje. W *Innym kursie*, osadzając pojęciowość w idiomie językowym, a raczej wyprowadzając ją z etymologii i materialności języka, z generatywności metafor i homonimii, Derrida rekonstruuje program tożsamościowy Europy nie tylko w jego warstwie konceptualnej, ale też leksykalno-tropologicznej i fantazmatyczno-afektywnej. Dzięki temu proponowana przez niego analiza – zarazem filozoficzna, historyczno-polityczna i psychoanalityczna – ujawnia tropy, które wiążą odległe od siebie pojęcia, eksponuje matrycę i logikę ich powiązań, pozwala zrozumieć siłę emocjonalną, produktywność i trwałość pewnych wyobrażeń, a także rozpoznawać ich etyczne, społeczne i polityczne implikacje. To jednak nie wszystko. Wskazując na konieczność „obrania innego kursu” i podjęcia działań, które przyczyniłyby się do przekształcenia tożsamości Europy, Derrida sam jednocześnie podejmuje

starania na rzecz przekształcenia języka jako jednej z materialno-widmowych praktyk składających się na rzeczywistość ideową, kulturową, społeczną, ekonomiczną i polityczną „starego kontynentu”. (Nie oznacza to oczywiście, że chcąc przekształcić tę rzeczywistość, wystarczy przekształcić język. Praca w/na języku należy jednak do niezbędnych działań, które w tym celu trzeba podjąć. Dokładniej rzecz biorąc, musi ona towarzyszyć wszystkim innym transformacyjnym działaniom; język to bowiem nie tylko jedna z materialno-widmowych – materialno-symbolicznych, materialno-instytucjonalnych czy materialno-medialnych – praktyk, ale też swoista „trans-praktyka”, rodzaj „interfejsu” łączącego inne formy działań). „Gry” językowe mają służyć przeprojektowaniu programu tożsamościowego Europy, rozregulowaniu tej swoistej „maszyny” programującej myśli, afekty oraz działania. Istnieje bowiem szansa, że zestawienie jej komponentów, zakumulowanie ich i wystawienie na wzajemne relacje odblokuje te ich potencjały, które dotąd nie były wykorzystywane, a przez to doprowadzi do wygenerowania, czy raczej wynalezienia nowych, niezaprogramowanych możliwości myślenia i działania. Teoretyczno-performatywne praktyki Derridy trzeba zatem rozpatrywać jako gesty „wynalazczej pamięci” języka, kultury i historii, eksperymenty w zakresie „heurystyki” lub „inwentyki”, „sztuki” odkrywania lub wynajdowania „innego kursu”, który byłby zarazem „tym, co inne od kursu”.

Lektura tekstów Valéry’ego pozwala też Derridzie uwypuklić związek pomiędzy Europą, kapitalizmem i uniwersalizmem. Valéry twierdzi – oscylując w złożony sposób pomiędzy podejściem kulturalistycznym a materialistycznym – że rozwój handlu i narodziny „ducha” europejskiego współwystępowały, a także wzajemnie się warunkowały. Co więcej, te regionalne, partykularne procesy produkcji i rozwoju różnych form kapitału, związanego zarówno z wartościami materialnymi, jak i „duchowymi”, były jednocześnie procesami produkcji tego, co uniwersalne. W konsekwencji uniwersalistyczna idea okazuje się zdeterminowana eurocentrycznie, a nawet nacjonalistycznie (co u Valéry’ego wyraża się w gallocentryzmie). Derrida wskazuje na konieczność zachowania tej uniwersalistycznej idei, a jednocześnie wykroczenia poza jej „euronacjonalistyczną” genezę. W tym kontekście „inny kurs” jawi się jako imperatyw wynalezienia innego uniwersalizmu,

który byłby pozbawiony zawężających, partykularnych determinacji, choć zakładałby nieredukowalność wszelkich konkretnych, jednostkowych różnic – regionalnych, etnicznych, kulturowych itd. Odnosząc się zaś do powiązania idei uniwersalności z kapitalizmem czy też „eurokapitalizmem”, Derrida wspomina o konieczności „nowej kultury, która wynalazłaby inny sposób czytania i analizowania *Kapitału* Marksa i kapitału w ogólności”[41], poza dogmatyką ortodoksyjnego, państwowego marksizmu i jej neoliberalną kontrdogmatyką. W późniejszych *Widmach Marksa* pojawiają się przyczynki do stworzenia tej nowej kultury, wyznaczające kierunek jej rozwoju: przepisanie kluczowych kategorii dyskursu marksistowskiego – pracy, produkcji, własności, przywłaszczenia i wywłaszczenia, wartości użytkowej i wymiennej, ideologii czy samego kapitału i kapitalizmu – w perspektywie problematyki widmowości. Obierając ten kurs, należy pamiętać, że „nigdy [...] nie było *jednego* kapitału, *jednego* kapitalizmu, lecz tylko mnogie kapitalizmy – państwowe lub prywatne, realne lub symboliczne, zawsze powiązane z widmowymi siłami – a raczej mnogie, z istoty zantagonizowane ze sobą *kapitalizacje*”[42]. I choć nowa, krytyczna kultura, o której mówił *Inny kurs*, znacząco rozwinęła się od początku lat dziewięćdziesiątych, choć jest w stanie coraz szerzej i coraz precyzyjniej opisywać neoliberalny kapitalizm w jego widmowym charakterze, to wydaje się, że wciąż nie wykorzystwała w pełni potencjału zawartego w poświęconych tym kwestiom analizach Derridy.

Dziedzictwo europejskiego uniwersalizmu obejmuje także zagadnienie demokracji. Zdaniem Derridy ono także wymaga podwójnego gestu – należy je uznać i zachować, ale w taki sposób, aby przekroczyć jego wąskie determinacje i otworzyć go na doświadczenia pozaeuropejskie. Chodzi więc o „konieczność przyjęcia europejskiego – i to *jedynie* europejskiego – dziedzictwa idei demokracji, ale też uznania, że dziedzictwo to [...] nie jest nigdy dane, że nie ma nawet statusu idei regulatywnej w sensie Kantowskim, lecz raczej status czegoś, co pozostaje do pomyślenia i dopiero *nadchodzi*: nie czegoś, co z pewnością przyjdzie jutro, nie *przyszłej* demokracji [...], lecz demokracji, która musi mieć strukturę obietnicy – a zatem *pamięci tego, co przynosi przyszłość tu i teraz*”[43]. Raz jeszcze chodzi o „inwencyjną pamięć”, która zachowuje dziedzictwo po to, aby wynaleźć nowe możliwości działania. Chodzi także o tworzenie,

tu i teraz, takich form – politycznych, prawnych, ekonomiczno-społecznych, instytucjonalnych, kulturowych itd. – demokracji, które pozostawałyby wciąż otwarte na przyszłe, nieprzewidywalne uwarunkowania, sytuacje i zdarzenia, a w konsekwencji pozwalałyby się odpowiednio korygować, modyfikować, a nawet, jeśli zajdzie taka potrzeba, kwestionować w swych fundamentalnych zasadach i poddawać gruntownej transformacji. *Inny kurs* – co podkreślał Derrida w wydanym w 2003 roku tomie *Voyous* – był jednym z pierwszych tekstów, w których pojawił się motyw *démocratie à venir*, czyli „demokracji, która nadchodzi”[44].

W głównym tekście zawartym w *Innym kursie* motyw ten jest jedynie zasygnalizowany, natomiast szersze refleksje, bardziej bezpośrednio odnoszące się do związanej z nim problematyki, znajdziemy w zamykającym książkę wywiadzie. Powstał on w 1989 roku, z okazji obchodów dwustulecia rewolucji francuskiej, a dotyczył aktualnej postaci i sposobów funkcjonowania opinii publicznej – jednego z kluczowych mechanizmów nowoczesnej demokracji, który ukształtował się we Francji tuż przed rewolucją. Choć sam zwrot *démocratie à venir* w tekście nie występuje, to w jego tytule pojawia się pokrewne określenie *la démocratie ajournée*. Kluczowy termin *ajournée* obejmuje w tym przypadku trzy ważne aspekty znaczeniowe. Pochodzi on od czasownika *ajourner*, który łączy w sobie dwie grupy znaczeń: *ajourner* to z jednej strony „opóźniać”, „odraczać”, „odwlekać”, „odsyłać”, „przekładać” lub „odkładać na później”, z drugiej – „pozywać”, „stawiać przed sądem”, „zawieszać w obowiązkach”, „wstrzymywać” i „odraczać wykonanie wyroku”. Nie mniej istotną funkcję pełni gra słów, wiążąca *ajournée* z *jour* i *journée* – z kwestią „dnia”, „doby” lub „dniówki”, a także ze zwrotami *être à jour* lub *tenir à jour* – „być na bieżąco”. Trzeba też pamiętać, że *jour* oznacza nie tylko „dzień”, ale i „światło dzienne”. Zastosowane w polskim przekładzie, opisowe sformułowanie „demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana” jest próbą, z konieczności niedoskonałą, oddania większości tych znaczeń. Jego wadą jest to, że nie uwydatnia w dostatecznym stopniu kwestii „światła dziennego”. Alternatywą mógłby być zapewne zwrot „demokracja w świetle dnia – pozywana i odraczana”; brzmiałby on bardziej poetycko, ale gubiłby z kolei wiele aspektów istotnych i dla tytułu francuskiego, i dla refleksji zawartej w samym tekście. Ekonomia przekładu

kazała zatem pozostać przy tytule *Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana*.

Derrida rozpatruje opinię publiczną jako to, co ma kontrolować i ukierunkowywać demokrację parlamentarną wraz z jej mechanizmami przedstawicielskimi. Opinia publiczna nieustannie, na bieżąco, a ściślej – regularnie, „dzień w dzień”, dokonuje osądu istniejącej formy demokracji, „pozywa ją” i „stawia przed sądem”, poddając ocenie oraz krytyce poszczególne aspekty jej funkcjonowania lub też same jej fundamenty i aksjomaty. Publiczny charakter opinii, a także jej rytm, jej „bycie na porządku dziennym”, jej efemeryczność, „jednodniowość” czy zmienność „z dnia na dzień”, są ściśle powiązane z kwestią mediów. To dzięki nim opinia publiczna „przychodzi na światło dzienne”, podlegając jednocześnie różnym uwarunkowaniom, ulegając manipulacjom i zniekształceniom w imię bieżących interesów ekonomicznych i politycznych.

Jeśli więc opinia publiczna ma być, przynajmniej w swej zasadzie, bardziej bezpośrednią formą demokracji oraz sposobem kontroli demokratycznych instytucji przez społeczeństwo, to kluczową dla niej sprawą staje się jakość kultury medialnej. Derrida poświęca dużo uwagi mediom – przede wszystkim gazetom, ale też radiu i telewizji – jako „naczyniom kapilarnym” będącym „krwiobiegiem” przestrzeni publicznej i demokracji. Nie jest przy tym katastrofistą, upatrującym w nadejściu nowych, masowych technologii medialnych znamion kryzysu czy wręcz upadku przestrzeni publicznej, lecz wnikliwym analitykiem wywoływanych przez nie przeobrażeń, przybierających wciąż na sile i prędkości. W swych wieloaspektowych, zniuansowanych analizach stara się opisać złożone, ambiwalentne i często sprzeczne mechanizmy, za sprawą których media i stojące za nimi siły ekonomiczno-polityczne warunkują opinię publiczną.

W tym kontekście kluczowej wagi nabiera pytanie o „wolność prasy” czy szerzej – „wolność mediów”. Derrida zwraca uwagę na liczne pozytywne efekty, jakie mogą być związane z faktem pojawiania się głosu opinii publicznej w mediach, ale podkreśla też, że głos ten nigdy nie jest tam artykułowany bez kontroli i cenzury. Osąd demokracji, dokonywany na bieżąco, będący „na porządku dziennym”, musi być też walką z tego rodzaju cenzurą, z jej dawnymi i nowymi formami. Walka z cenzurą i wynajdowanie na nowo wolności mediów stanowią jednak nieskończone zadanie. W tym procesie demokracja, „pozywana” i osądzana, ulega wciąż

„odroczeniu” i nigdy nie uzyskuje dokonanej formy, w której byłyby spełnione wszystkie kształtujące ją wymogi. Jest to nieskończone zadanie nie tylko ze względu na faktyczną możliwość dalszej poprawy i udoskonalenia określonych mechanizmów, ale przede wszystkim ze względu na strukturalny *double bind* demokracji – na istnienie sprzecznych wymogów, które musi ona, a zarazem nie może, spełnić jednocześnie. W kontekście walki z cenzurą te sprzeczne wymogi wyrażają się w konieczności stawiania oporu koncentracji i rozdrobnieniu władzy medialnej, jej monopolizacji i rozproszeniu. W praktyce, w konkretnej sytuacji, osąd polegałby na próbie połączenia tych sprzecznych wymogów, na wynalezieniu takich form działania – procedur prawnych, mechanizmów instytucjonalnych itd. – które byłyby efektem negocjacji między nimi i spełniały je w różnym stopniu. Osąd i działanie będą raz stawiały mocniejszy opór monopolizacji, innym zaś razem rozproszeniu medialnej przestrzeni publicznej. To dlatego pilnym zadaniem filozoficznym i politycznym jest wedle Derridy odejście od opozycji pojęciowych, kształtujących myślenie o przestrzeni publicznej i ujęcie nowej cenzury jako czegoś, co łączy koncentrację z frakcjonalizacją, akumulację z prywatyzacją.

Dwa inne istotne aspekty tej strukturalnej sprzeczności, odraczającej demokrację w każdej próbie wynalezienia jej na nowo, to konieczność krytyki mediów w przestrzeni publicznej na wskroś ukształtowanej przez media, a także konieczność wzajemności i „multilateralizmu” w relacjach z mediami. Ta ostatnia wyraża się w przekonaniu, że „wolności prasy” musi towarzyszyć ograniczająca ją „wolność wobec prasy”: prawo do odpowiedzi i prawo do sprostowania. Mają one być mechanizmami pozwalającymi na skuteczną walkę z medialnymi manipulacjami, fałszerstwami czy kreacjami. Dopóki prawa te będą dostępne i będą działały w ograniczonym stopniu (jak miało to miejsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a także, niestety, jak ma to miejsce dzisiaj), dopóty sama demokracja pozostanie czymś, co istnieje w niewielkim zakresie. Derrida przewiduje, że w przyszłości, wraz z rozwojem sił technomedialnych, walka o poszerzenie tych praw, a także wszelki inny osąd opinii publicznej będą się rozgrywały zgodnie z nowymi rytmemi, bardziej złożonymi niż ten wyznaczany przez „dzień” i „światło dzienne”. Można to potraktować, między innymi, jako przeczucie

i zapowiedź – formułowane na progu ery internetowej – tego, co niedawno określono mianem „24/7”[45].

We wstępie do *Innego kursu* pojawia się uwaga, że oba składające się na książkę teksty połączyły się, na przecięciu przypadku i konieczności, za sprawą wspólnej tematyki: kwestii publikacji, prasy i kultury medialnej. Ich zestawienie można też jednak rozpatrywać na zupełnie innej płaszczyźnie. Można w nich dostrzec połączenie dwóch istotnych aspektów projektu filozoficznego Derridy – wspomnianego już radykalnego gestu mierzenia się z tym, co niemożliwe, oraz reformistycznej praktyki, obejmującej pragmatyczne decyzje w realnych, kontekstowych uwarunkowaniach. Chodzi tu o ścisły związek ogólnej strategii, wyrażającej się w tym, co Derrida nazywa niemożliwym imperatywem, nierozstrzygalnością, aporią, *double bind* lub podwójnym sprzecznym prawem, nakazującym działanie zgodne z dwoma rozbieżnymi wymogami, oraz sytuacyjnej taktyki, czyli podejmowania decyzji i działań, które byłyby próbą pragmatycznego połączenia obu sprecznych wymogów działających w konkretnym kontekście – połączenia ich w różnej mierze i proporcji, w zależności od różnych sił, interesów i celów. O ile zatem tytułowy esej *Inny kurs* stanowi raczej miejsce artykulacji strategicznych aporii, w przestrzeni których muszą być podejmowane decyzje i działania dotyczące tożsamości Europy, o tyle wywiad *Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana* jest przykładem bardziej taktycznego podejścia, rozstrzygania konkretnych spraw i sytuacji.

Można się niekiedy spotkać z twierdzeniem, że dekonstrukcja jest politycznie nieefektywna, gdyż wszelkie analizy Derridy prowadzą do aporii uniemożliwiających jakiekolwiek rozstrzygnięcie, zajęcie stanowiska i działanie. Nic bardziej błędnego. Aporia nie paraliżuje działania, lecz stanowi niezbędny warunek wstępny – przed-polityczny, a być może nawet przed-etyczny – wszelkich odpowiedzialnych decyzji i działań, to znaczy takich, które nie są zaprogramowane lub usankcjonowane przez uprzednią teorię bądź wiedzę. Aporia wymusza decyzję, zajęcie stanowiska i działanie, które zawsze obejmują element ryzyka i eksperymentu. Jest sposobem na to, aby nie podporządkowywać wielości realnych, nieprzewidywalnych, jednostkowych sytuacji abstrakcyjnemu i ogólnemu prawu, lecz wpisać w samo prawo konieczne, strukturalne otwarcie na rzeczywiste, zmienne uwarunkowania, możliwości i cele. Innymi słowy,

aporia jest sposobem na to, aby w ogólną strategię włączyć wymóg taktyki. Jest to strategia programowania taktycznego działania jako czegoś, co nie daje się programować, strategia programowania „innego kursu” w decyzji i działaniu; można by też powiedzieć, że chodzi tu o nową, zradykalizowaną formułę władzy i „sztuki” sądzenia. Działanie podejmowane w przestrzeni aporii zawsze będzie określonym sposobem łączenia sprzecznych wymogów, możliwie najlepszym, najbardziej inwencyjnym w danej sytuacji i jej uwarunkowaniach, być może wręcz stwarzającym nowe możliwości działania, ale też nieuchronnie cząstkowym i nieostatecznym. Gdy zatem Derrida podkreśla, że działanie musi być gestem wynalezienia tego, co niemożliwe, wówczas chodzi o to, że powinno się ono kierować aporetycznym, podwójnym imperatywem i podjąć próbę – zawsze niedoskonałą, ale możliwie najlepszą w danym kontekście – zrealizowania rozbieżnych dążeń, interesów i celów. Tak rozumiana taktyka jest zatem przestrzenią ściśle politycznej dyskusji i reformatorskich działań na rzecz nieskończonego doskonalenia faktycznie istniejących form demokracji, sprawiedliwości, gościnności oraz innych imperatywów, o których mówił Derrida.

Liczne przykłady taktycznego rozstrzygania tego rodzaju aporii znajdziemy w dialogu *Z czego jutro...*[46]. Przywołajmy kilka z nich, aby zilustrować powyższe ogólne twierdzenia. Zapytany przez Elisabeth Roudinesco o to, „jak można myśleć różnicę jako to, co uniwersalne, nie ulegając komunitaryzmowi ani narcystycznemu kultowi drobnych różnicowań”[47], Derrida odpowiada:

zawsze obawiałem się kultu tożsamości, jak i komunitaryzmu, który często jest z nim związany. [...] Podzielam więc pani niepokój wobec logiki komunitarnej, wobec popędu tożsamości, i podobnie jak pani nie zgadzam się na ten ruch zmierzający ku narcyzmowi mniejszości, który rozwija się wszędzie – także w ruchach feministycznych. W pewnych sytuacjach trzeba jednak wziąć polityczną odpowiedzialność, która narzuca nam swego rodzaju solidarność z walczącymi przeciwko tej czy innej formie dyskryminacji, o uznanie tożsamości narodowej czy językowej, zmarginalizowanej, umniejszonej, pozbawionej legitymizacji, albo też gdy wspólnota religijna jest poddana opresji.

Nie przeszkadza mi to wcale pozostać nieufnym wobec tożsamościowych bądź komunitarystycznych roszczeń *jako takich*. Ale muszę je podzielać, choćby prowizorycznie, kiedy stwierdzam dyskryminację czy groźbę. W takim przypadku, gdy chodzi o kobiety, homoseksualistów czy inne grupy, mogę zrozumieć żywą, pilną

potrzebę tożsamościowego odruchu. Mogę wtedy się zgodzić na chwilowy sojusz, ostrożny, z zaznaczeniem jego granic. Czyniąc te granice tak bardzo jasnymi i zrozumiałymi, jak to tylko możliwe. Nie waham się więc, czy popierać, choćby najskromniej, te czy inne sprawy feministek, homoseksualistów, ludów skolonizowanych, do chwili gdy tracę ufność, gdy logika rewindykacji zaczyna mi się wydawać potencjalnie perwersyjna lub niebezpieczna. [...] W każdym momencie trzeba rewaluować ryzyko w ruchomych kontekstach, w których za każdym razem dochodzi do oryginalnych transakcji. Nie ma tu żadnego relatywizmu, przeciwnie, to warunek rzeczywistej odpowiedzialności, jeśli coś takiego istnieje.

Odpowiedzialność polityczna wobec zawsze złożonych, sprzecznych i naddeterminowanych – jak dawniej mówiono – sytuacji to dążenie do obliczenia przestrzeni, czasu i granicy sojuszu. [...] wybory polityczne są często określane bardziej przez akcent niż jasno zdefiniowaną opozycję: jestem tym *lub* tamtym. Nie, jestem tym *i* tamtym; jestem *raczej* tym niż tamtym w zależności od sytuacji i nagłych potrzeb[48].

Nagła potrzeba może niekiedy podyktować konieczność wyboru jednego z elementów opozycji, jednego z dwóch rozbieżnych wymogów. Tak się stało, co przyznawał Derrida, w przypadku projektu wpisania idei parytetu do francuskiej konstytucji. „Ale kiedy mówi mi się: «Jest tylko binarny wybór. Trzeba głosować za parytetem określonym w ten sposób albo przeciw niemu» – widzę, że jeśli zagłosuję przeciw, przypieczętuję być może katastrofalną sytuację”[49].

Drugi przykład dotyczy suwerenności państwowej:

Trzeba zdekonstruować pojęcie suwerenności, nigdy nie zapominając o teologicznej filiacji i trzymając się blisko kwestionowania jej wszędzie tam, gdzie się przejawia. Zakłada to nieugiętą krytykę logiki państwa i państwa narodowego. A jednak w niektórych sytuacjach [...] państwo w jego obecnej formie może stawiać opór pewnym siłom, które uważam za bardziej niebezpieczne. [...] Myślę na przykład o niespójnej, ale zorganizowanej koalicji międzynarodowych sił kapitalistycznych, która w imię neoliberalizmu lub rynku przywłaszcza sobie świat na takich warunkach, że forma „państwa” jest wciąż tym, co najlepiej może się jej przeciwstawić. Na razie. Ale warunki oporu trzeba wynaleźć na nowo. [...] Raz jeszcze powtórzę, że w zależności od sytuacji jestem przeciwnikiem *lub* zwolennikiem suwerenizmu – i domagam się prawa do tego, żeby być raz za, a innym razem przeciw. [...] Są przypadki, w których broniłbym logiki państwa, ale muszę zbadać każdą sytuację, żeby zabrać głos[50].

I trzeci przykład, dotyczący zagadnienia gościnności i francuskiej polityki imigracyjnej w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku. W tym przypadku Derrida opisuje związek między niemożliwym nakazem

bezwarunkowej gościnności a konkretną taktyką polityczną, uwarunkowaną realnymi możliwościami:

Gościnność czysta lub *bezwarunkowa* zakłada, że przybywający nie został zaproszony tam, gdzie ja jestem panem u siebie, gdzie kontroluję mój dom, moje terytorium, mój język, gdzie on (przeciwnie, według reguł gościnności *warunkowej*) w pewnym stopniu powinien nagiąć się do reguł stosowanych w miejscu, gdzie się go przyjmuje. Gościnność czysta polega na pozostawieniu swego domu otwartym dla nieprzewidywalnego przybywającego, który może być intruzem, nawet groźnym intruzem, zdolnym ewentualnie do czynienia zła. Ta gościnność czysta czy bezwarunkowa nie jest pojęciem politycznym ani prawnym. Rzeczywiście dla zorganizowanego społeczeństwa, które posiada swoje prawa i chce zachować suwerenne panowanie nad swoim terytorium, swoją kulturą, swoim językiem, narodem, dla jakiejś rodziny, dla jakiegoś narodu, który dąży do kontrolowania swojej praktyki gościnności, trzeba gościnność ograniczyć i uwarunkować. Możemy to czasami zrobić z najlepszymi na świecie intencjami, ponieważ gościnność bezwarunkowa może mieć też przewrotne skutki. [...]

Gdy opisaliśmy już pole gościnności warunkowej, możliwe staje się dyskutowanie o jakiejś polityce. Wewnątrz tego pola możemy się wciąż nie zgadzać – tak było w moim przypadku – z decyzjami politycznymi, które podjęli [Jean-Pierre] Chevènement i rząd, do którego należał. Jak inni podkreślałem, że było dużo więcej miejsca, niż mówiono, na przyjęcie większej liczby cudzoziemców [...]. Zatem kiedy już raz uznaliśmy konieczność oraz cnoty pewnej gościnności warunkowej, dyskusja stawała się możliwa i coś mogło się zmienić dzięki relatywnej walce, usytuowanej na określonym froncie.

Dlatego wydały mi się przesadne deklaracje Jeana-Pierre'a Chevènementa, kiedy uznał, że musi oskarżyć intelektualistów o „nieodpowiedzialność” i chęć otwarcia wszystkich drzwi. Nikt się nie domagał, żeby wymazać granice lub znieść wizy. Uznawać za nieodpowiedzialność i oskarżać tych, którzy walczyli o gościnność bardziej szczodłą, a nie gorzej skalkulowaną, to był szokujący gest wyrażający polityczną słabość retorycznego uniesienia[51].

Kwestia gościnności i polityki imigracyjnej pozwala wrócić do *Innego kursu*, jako że jeden z „obowiązków”, o których wspomina tam Derrida, dyktuje właśnie „konieczność przyjęcia obcego – nie tylko po to, aby doprowadzić do jego integracji, ale także po to, aby uznać i zaakceptować jego odmienność: oto dwa pojęcia gościnności, które dzielą dziś naszą europejską i narodową świadomość”[52]. Kwestia ta, jako jeden z punktów stycznych pomiędzy początkiem lat dziewięćdziesiątych a obecną sytuacją

w Europie, pozwala też wrócić do pytania o aktualność – lub możliwość aktualizacji – diagnoz i postulatów Derridy. Współczesną kondycję Europy można by opisać, w telegraficznym skrócie – czy raczej za pomocą serii twittów – używając następujących haseł: kryzysy ekonomiczne i polityczne; załamywanie się integracyjnych dążeń w Unii Europejskiej; ekonomiczno-społeczne, kulturowe i ekologiczno-klimatyczne skutki eksploatacyjnych mechanizmów „nowego kapitalizmu”; „kwestia imigracyjna” i związane z nią katastrofy humanitarne; afektywne „widma strachu”, związane z poczuciem niepewności i zagrożenia, a wykorzystywane instrumentalnie dla potrzeb populistyczno-ksenofobicznej polityki państwowej; nasilenie tendencji szowinistycznych: mizoginizmu, nacjonalizmu i rasizmu oraz powrót idei wspólnoty narodowej opartej na wykluczeniu obcych; intensyfikacja retoryki stanu wyjątkowego, pozwalającej na stopniowe rozmontowywanie pluralistycznych mechanizmów i zabezpieczeń prawnych liberalnej demokracji oraz zwrot w stronę ustroju oligarchiczno-autorytarnego; hasła „kryzysu ducha europejskiego”, „polityki bezpieczeństwa”, a nawet powrót idei „Nowej Europy”, formułowanej przez przedstawicieli skrajnie prawicowych ugrupowań politycznych; coraz bardziej złożone i efektywne sposoby manipulowania opinią publiczną, algorytmy, *Big Data* i *micro-targeting*, pozwalające personalizować polityczną propagandę; przemiany geopolityczne i geoekonomiczne, przesuwanie się centrów kapitalistycznego systemu-świata przy jednoczesnym pogłębianiu się asymetrii w relacjach centrowo-peryferyjnych; coraz silniejsze dążenia do prywatyzacji, grodzenia i budowania murów. Europa niewątpliwie potrzebuje dziś „innego kursu”, który pozwalałby zatrzymać rozwój tych tendencji oraz uniknąć ich skutków. W tym kontekście refleksje Derridy pozostają cennym, wręcz niezbędnym zapleczem intelektualnym. Zarówno sam motyw aporii, podwójnego sprzecznego prawa jako warunku odpowiedzialnego działania, jak i konkretne, aporetyczne „obowiązki”, formułowane jako postulaty w *Innym kursie*, zachowują dziś aktualność i nadal mogą ukierunkowywać działanie. Niewątpliwie wiele uwag i spostrzeżeń Derridy – przede wszystkim w zakresie sił technomedialnych oraz ich konsekwencji dla opinii publicznej i demokracji – wymaga przepisania i aktualizacji. Ale i to pozostaje postulatem filozofa, podkreślającego konieczność rozpoznawania i rozróżniania każdorazowo odmiennych uwarunkowań sytuacji, w których

przychodzi nam działać, a także wynajdywania odpowiednich dla nich form działania. Dziedzictwo Derridy może i powinno być więc jedną z tych aporii, w przestrzeni których będzie się krystalizowała odpowiedź na pytanie: co zamierzamy zrobić dzisiaj?

Tomasz Załuski

Przypisy

- [1] Od 1 lipca do 31 grudnia 1989 roku Francja sprawowała prezydencję Wspólnoty Europejskiej, a prezydent François Mitterrand pełnił funkcję Przewodniczącego Rady Europejskiej [przyp. tłum.].
- [2] P. Valéry, *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe*, [w:] tegoż, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957–1960, t. 2, s. 931.
- [3] Finistère – departament w Bretanii, najbardziej wysunięty na zachód region Francji, wcinający się w Ocean Atlantycki. Jego nazwa wywodzi się z łacińskiego określenia *finis terrae*, oznaczającego „kraniec ziemi” [przyp. tłum.].
- [4] P. Valéry, *La crise de l'esprit. Note (ou L'Européen)*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 1, s. 1004. (Pozwolę sobie przy okazji wskazać, że jeśli chodzi o problematykę Europy i Ducha, szczególnie u Valéry’ego i Husserla, a bardziej *implicite* u Hegla i Heideggera, wykład ten rozwija – a zatem w pewnej mierze zakłada – refleksje opublikowane w innych pracach, w największym zaś stopniu w książce *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015. Długi przypis, jaki jest tam poświęcony w szczególności Valéry’emu (s. 70–72), zostaje tu, ostatecznie rzecz biorąc, tylko nieco rozszerzony. Przypis ten zainicjował „analizę porównawczą tych trzech dyskursów – Valéry’ego, Husserla i Heideggera – na temat kryzysu i utraty władzy przez ducha jako ducha Europy” i był odpowiedzią na wezwanie zawarte już w jednym z pytań stawianych przez Valéry’ego: „Czy takie zjawiska, jak eksploatacja całego globu, rozpowszechnianie się technologii i demokracja, które stanowią zapowiedź *deminutio capitis* [łac. umniejszenie statusu, dosł. „zmniejszanie się głowy” – w prawie rzymskim utrata lub ograniczenie zdolności prawnej u osoby fizycznej – przyp. tłum.] Europy, muszą być rozumiane jako nieodwołalne decyzje losu? Czy też mamy jakąś wolność *przeciwstawienia się* temu groźnemu sprzysiężeniu rzeczy?” – P. Valéry, *La crise de l'esprit. Deuxième Lettre*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 1, s. 1000).

Na pytanie: „Ale kto zatem jest Europejczykiem?”, czyli na pytanie o to, co decyduje o naszej „wyższości” i co „najgłębiej odróżnia nas od reszty ludzkości”, Valéry odpowiada, śledząc najpierw historię tego, co nazywa „stolicą” lub „Miastem *par excellence*”: chodzi o historię Rzymu, który odgrywa tę rolę po Jerozolimie i Atenach. Valéry konkluduje te kilka stron, definiując *Homo europaeus* za pomocą innych cech dystynktywnych niż rasa, język lub obyczaje. Nadal definiuje go poprzez ducha, ale istota tego ducha manifestuje się, podporządkowując swój zjawiskowy obraz metafizyczno-ekonomicznej determinacji (jednocześnie subiektywnej i obiektywnej) bytu jako potrzeby i pragnienia, pracy i woli. Europa jest nazwą tego, co wynosi

pragnący lub chcący podmiot do jego dającego się zobiektywizować *maksimum*. Kapitał należy do serii jego manifestacji w sferze zjawisk.

W zakresie władzy i wiedzy ścisłej Europa wciąż wyraźnie dziś przeważa nad resztą świata. A raczej nie tyle Europa ma przewagę, ile Duch europejski, którego wspaniałym tworem jest Ameryka. [Na ten temat zob. P. Valéry, *L'Amérique, projection de l'esprit européen*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 987 i n. – JD].

Wszędzie tam, gdzie ten Duch dominuje, napotykamy na maksimum *potrzeb*, maksimum *pracy*, maksimum *kapitału*, maksimum *wydajności*, maksimum *ambicji*, maksimum *władzy*, maksimum *przekształceń zewnętrznej natury*, maksimum *relacji* i *aktów wymiany*.

Ten zbiór maksimów jest Europą lub obrazem Europy.

Z drugiej strony, warunki tego rozwoju i zadziwiającej przewagi wiążą się ewidentnie z cechami indywidualnych osób, z przeciętnymi cechami *Homo europaeus*. Niezwykle jest to, że Europejczyka nie definiują rasa, język lub obyczaje, lecz pragnienia i rozległość woli... itd. (P. Valéry, *La crise de l'esprit*, s. 1014).

Jak można zauważyć, stawiając w ten sposób kwestię tego, co wyróżnia Europę i nazywa ją, wychodząc od jej absolutnej jednostkowości, Valéry doskonale wie, że musi potraktować *nazwę* Europy, *nazwę Europa*, jako *nazwę* absolutnie własną. W tym wyjątkowym i niezastępowalnym odniesieniu chodzi o indywiduum, którego tożsamość jest osobista, bardziej osobista niż wszystkie europejskie osoby; wszystkie one uczestniczą bowiem w tym absolutnym duchu, który czyni je możliwymi. Stąd taka forma definicji lub deskrypcji: „Ten zbiór maksimów jest *Europe...*”, a nie *l'Europe* [brak rodzajnika określonego sugeruje, że Valéry traktuje Europę jak osobę, nie zaś miejsce lub kontynent – przyp. tłum.].

- [5] P. Valéry, *La crise de l'esprit*, t. 1, s. 995. Będę się tu musiał ograniczyć do zarysowania – na marginesie niniejszych rozważań lub jako ich zwieńczenie – programu analizy (spisu, logicznej kategoryzacji, interpretacji) sposobów użycia *kapitałnej* i *kapitałowej* [*capitalistique*] leksyki oraz jej funkcji w tekście Valéry'ego. Niezależnie od tego, czy chodzi o kwestię historii, czy wiedzy historycznej, kwestię zdarzenia czy pojęcia, zawsze należałoby uchwycić „główny [*capital*] moment”, moment o kapitałnym znaczeniu (P. Valéry, *Avant-propos*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 915). „Pojęcie *zdarzenia*, które jest fundamentalne”, nie może zostać pomyślane lub „przemyślane” (tamże, s. 920) przez historyka właśnie dlatego, że „ten główny moment, gdy precyzyjne definicje i konwencje zastępują znaczenia wywodzące się z pomieszanych i statystycznych źródeł, jeszcze w przypadku historii nie nadszedł” (tamże, s. 915). Inaczej mówiąc, tym, co jeszcze nie nadeszło w przypadku historii jako nauki, jest główne [*capital*] *zdarzenie* polegające na pojawieniu się pojęcia i możliwości pomyślenia tego, co w ogóle pozwala pomyśleć *zdarzenie* jako takie. Nieco dalej wyrażenie „główne zdarzenie” powraca, aby opisać pojawienie się konfiguracyjnej i identyfikacyjnej *jedności*, koordynacji lub *systemu* korespondencji w postępie i organizacji wiedzy zmysłowej. Valéry podkreśla: „Oko, dotyk i działanie zostają

skoordynowane w tabeli o wielu wejściach, jaką jest świat zmysłowy, a wtedy okazuje się – na tym polega główne *zdarzenie!* – że pewien system korespondencji jest konieczny i wystarczający dla jednolitego dostosowania wszystkich doznań wizualnych do doznań pochodzących ze skóry i mięśni” (tamże, s. 922). Jest to nie tylko główne [*capital*] wydarzenie, jest to wydarzenie się samego tego, co główne [*le capital*], to znaczy tego, co określa się mianem *głowy* [*tête*].

Dodatkowo – lub w konsekwencji – poza *wiedzą* historyczną, dyskurs ten bezpośrednio i jednocześnie dotyka samej *rzeczy*, którą zajmuje się historia, samej tkanki zdarzeń, rozpatrywanych przede wszystkim z punktu widzenia Europy. Ogólnie rzecz biorąc, uwadze historyków będzie umykało *to, co przydarza się zdarzeniu jako takiemu*. To „znaczące zdarzenie”, które z powodu swej „istotowej jednostkowości” umyka uwadze historyków oraz „swych współczesnych”, polega na zajęciu i nasyceniu wszelkich dających się zamieszkać ziem, jak również na tym, że „za sprawą klątwy związanej z pismem” wszystko jest umieszczane w relacji ze wszystkim innym; tak „*rozpoczyna się epoka końca świata*”. Polityka i historia nie mogą już spekulować na temat lokalizacji lub „izolacji zdarzeń”. Kryzysy lub wojny nie mają już charakteru lokalnego. „Upadek Europy” (tamże, s. 927) przynależy do tej „epoki końca świata”. Europa sama przyśpieszyła jej nadejście, eksportując się poza swe granice i europeizując – jak ujmuje to sam Valéry: uświadamiając, ucząc i uzbrajając – nie-Europejczyków, którzy pragnęli jedynie „pozostać takimi, jakimi byli”. To ostatnie wyrażenie nadaje ton – i być może nie tylko ton – jego dyskursowi. Antykolonializm lub, jeśli wolicie, eurokapitalistyczny hiperkolonializm Valéry’ego, człowieka *wielkoeuropejskiego*, wydaje się potępiać nie tyle kolonializm, ile wewnętrzną rywalizację, która będzie prowadziła do podziałów w łonie europejskich kolonializmów i rozpraszania się „ogromnego kapitału wiedzy” stworzonego dzięki „wysiłkom najtęższych głów Europy”:

Tak więc *lokalna* polityka europejska, dominująca nad *światową* polityką europejską i sprowadzająca ją do absurdu, doprowadziła rywalizujących ze sobą Europejczyków do eksportowania metod i maszyn, które pozwoliły Europie panować na świecie. Europejczycy współzawodniczyli ze sobą o zyski, uświadamiając, ucząc i uzbrajając niezmierzoną liczbę ludów zastygłych w swych tradycjach – ludzi, którzy pragnęli jedynie pozostać takimi, jakimi byli. [...] Nigdy w całej historii nie było nic głępszego niż europejskie współzawodnictwo w sferze polityki i ekonomii, szczególnie gdy porównamy je, połączymy i skonfrontujemy z europejską jednością i sojuszem w sferze nauki. W czasie, gdy dzięki wysiłkom najtęższych głów w Europie tworzył się ogromny *kapitał* [podkreślenie moje – JD] użytecznej wiedzy, kontynuowano naiwną tradycję polityki opartej na historii, żądzy i ukrytych motywach. Ten duch *małych Europejczyków*, dopuszczając się swego rodzaju zdrady, oddał w ręce tych samych ludzi, nad którymi miał dominować, metody i narzędzia władzy [...]. Europa nie będzie miała polityki wartiej jej myśli (tamże, s. 926).

Wieloznaczność tego dyskursu nigdy nie będzie wydawała się tak podatna, zarówno na to, co najlepsze, jak i na to, co najgorsze, jak dzisiaj (datuję to „dzisiaj”, dzień dzisiejszy tego przypisu, na trzeci dzień trwania tego, co określa się mianem „wojny w Zatoce Perskiej”*) – szczególnie gdy pomyślimy o tym, co później zostało napisane we wstępie do *Regards sur le monde actuel* [Rozważania o współczesnym świecie] i do pierwszego tekstu w tym zbiorze, zatytułowanego *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe* [Uwagi o wielkości i upadku Europy]. W tym eseju, tuż przed postawieniem pytania o „DZISIAJ” („Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”), Valéry będzie potępiał to, co Europa zrobiła ze swym „kapitałem praw”:

Europa zostanie ukarana za swą politykę; zostanie pozbawiona wina, piwa i likierów. A także innych rzeczy... Europa najwyraźniej dąży do tego, by rządziła nią jakaś amerykańska komisja. Cała jej polityka do tego prowadzi. Nie wiedząc, jak pozbyć się naszej historii, zostaniemy od niej uwolnieni przez szczęśliwe ludy, które jej w ogóle lub prawie w ogóle nie mają. I to te szczęśliwe ludy narzucą nam swoje szczęście.

Europa wyraźnie odróżniła się od wszystkich innych części świata. Nie tyle poprzez swą politykę, ile pomimo, a raczej przeciwko niej, w niezwykłym stopniu rozwinęła wolność swego ducha, połączyła swą pasję poznawczą z pragnieniem ścisłości, wynalazła ciekawość połączoną z precyzją i działaniem, a także stworzyła – drogą upartego poszukiwania wyników, które dałyby się dokładnie porównywać i dołączać jedne do drugich – *kapitał* nad wyraz potężnych *praw* i procedur. Wszelako jej polityka pozostała taka, jaką była: z tych wyjątkowych bogactw i zasobów, o których wspominałem, pożyczano jedynie to, co było potrzebne, aby wzmocnić tę prymitywną politykę, a także dać jej broń jeszcze groźniejszą i bardziej barbarzyńską (P. Valéry, *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe*, s. 930; podkreślenie moje – JD).

* Valéry, myśliciel fikcji, konwencji, przekazników, telekomunikacji, był także już wtedy myślicielem wojny w tej postaci, którą zyskała ona *dzisiaj*, gdy „rozpoczyna się epoka końca świata”: „Od tej pory, gdy gdzieś na świecie będzie rozgrywała się bitwa, nic nie stanie na przeszkodzie temu, aby dźwięk armat niósł się po całej ziemi. Grzmoty przyszłego Verdun będą *odbierane* na antypodach. Będzie można nawet ujrzeć coś z samej bitwy, zobaczyć padających ludzi, oddalonych od nas o sześć tysięcy mil, z opóźnieniem trzech setnych sekundy”. Tak brzmią pierwsze słowa krótkiego tekstu zatytułowanego *Hypothèse* – „Hipoteza”. Tytuł ten odnosi się do refleksji, która powstaje jako hipoteza dotycząca hipotetycznego charakteru wszystkiego, hipotetycznego charakteru *Ja* jako Wszystkiego, od momentu, gdy – czyli od samego początku – konwencja i przekaznik ustanawiają tu porządek symulakrum. Oto ostatnie słowa tej „Hipotezy”: „Czy naszym życiem – o tyle, o ile zależy ono od tego, co rodzi się w duchu, co wydaje się wypływać z ducha i narzucać najpierw jemu, a potem całej naszej egzystencji – nie rządzi ogromna liczba nieuporządkowanych i na dodatek ukrytych *konwencji*? Trudno byłoby je wysłowić i wyjaśnić. Społeczeństwo, języki, prawa, *obyczaje*, sztuka, polityka – krótko mówiąc, wszystkie rzeczy, które mają

charakter powierniczy, wszelki skutek nierówny swej przyczynie, wymaga konwencji, to znaczy *przekazników*. Za sprawą ich pośrednictwa tworzy się wtórna rzeczywistość, łączy się z rzeczywistością zmysłową i bezpośrednią, przykrywa ją i podporządkowuje ją sobie, a niekiedy ulega też rozdarciu, ukazując zatrważającą prostotę naszego elementarnego życia. W naszych pragnieniach, w naszych żalach, w naszych poszukiwaniach, w naszych emocjach i pasjach, a nawet wysiłkach, jakie podejmujemy, aby poznać samych siebie, jesteśmy igraszką w rękach nieobecnych rzeczy – rzeczy, które nie muszą nawet istnieć, aby móc na nas wpływać” (P. Valéry, *Hypothèse*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 942–945).

- [6] Jeśli chodzi o *fromm* i *promos*, „pobożnego”, który także nadchodzi w pierwszym szeregu, w awangardzie walki, zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 36–37 oraz uwagi, które poświęciłem temu zagadnieniu w książce *O duchu. Heidegger i pytanie*, s. 104–105, przypis 11. Jeśli zaś chodzi o *Ort*, miejsce i ostrze oszczepu, zob. szczególnie M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 27.
- [7] Odnośnie do tej kwestii pozwolę sobie raz jeszcze odesłać do książki *O duchu. Heidegger i pytanie*.
- [8] Jest to niemożliwa możliwość „logiki”, którą próbowałem sformułować (choć z definicji nigdy nie daje się ona w pełni sformalizować) w książce *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987, szczególnie w pierwszym eseju zamieszczonym w tym zbiorze.
- [9] Aluzja do wielkości nosa Cyrano de Bergeraca – zob. E. Rostand, *Cyrano de Bergerac. Komedia bohatera w 5-ciu aktach*, przeł. M. Konopnicka, W. Zagórski, Redakcja „Gazety Polskiej”, Warszawa 1898, s. 62: „Ten nos to zrąb skały! To przylądek!... co mówię? To półwysep cały!” [przyp. tłum.].
- [10] Valéry, człowiek śródziemnomorski i Europejczyk, chciał być także, w sposób równie przykładowy, myślicielem Paryża. Nie ma w tym nic zaskakującego – to właśnie taką logikę tutaj analizujemy. W tekście *Présence de Paris* [Obecność Paryża] z 1937 roku najbardziej wzniosłe i najważniejsze zadanie nie ogranicza się jedynie do „pomyślenia PARYŻA”, ale obejmuje też pomyślenie tożsamości tej stolicy (której nazwę, pisaną wielkimi literami, Valéry wymienia dwadzieścia sześć razy na pięciu stronach) i jej identyczności z „samym duchem”, ze „świadomością permanentnej misji duchowej”: „Sądzę, że pomyślenie PARYŻA daje się porównać lub połączyć z pomyśleniem samego ducha” (P. Valéry, *Présence de Paris*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 1012). Wcześniej Valéry sformułował projekt, który może być zrealizowany jedynie wtedy, gdy ulegnie odwróceniu, zgodnie z samą logiką bytu, zgodnie z *logosem* ducha absolutnego (i) stolicy. Duch i stolica prezentują się lub reprezentują w sobie wzajemnie. Zanim więc mieszkaniem stolicy pomyśli swoje miejsce zamieszkania, już wcześniej jest przez nie „myślany”. Pierwszy moment: „Oto rodzi się we mnie to beznadziejne i absurdałne pragnienie: pomyśleć PARYŻ”. Dalej, po czterech pięknych stronicach, następuje ostateczny moment – uświadomienia i odwrócenia: „Pomyśleć PARYŻ?... Im bardziej o nim myślimy, tym bardziej nam się wydaje, że jest całkiem na odwrót i to my jesteśmy

myślani przez PARYŻ”. Nieco wcześniej motywem przewodnim analizy stolicy wszystkich stolic była „figura” figury – „figura” postaci. Analiza polega tu w istocie na *wpatrywaniu się* w tę postać. Rozróżnia się w niej twarz, głowę i czoło: „Jest ona prawdziwą głową Francji, głową, w której zgromadzone są najczulsze organy percepcji i reagowania. Przez swe piękno i światło nadaje ona Francji oblicze, na którym chwilami można dostrzec błysk inteligencji całego kraju. Gdy silne emocje targają naszym ludem, krew uderza do czoła i oświeca je wszechogarniającym poczuciem dumy” (tamże, s. 1015).

Logika „przykładności”, którą próbujemy tu rozpoznać, skłoniła już zresztą Valéry’ego, dziesięć lat wcześniej, w tekście *Fonction de Paris* [Funkcja Paryża] (1927), do przedstawienia tej stolicy nie tylko jako kosmopolitycznej metropolii, dzielącej ten los z innymi wielkimi *zachodnimi* miastami („Każde wielkie miasto Europy lub Ameryki jest kosmopolityczne” – P. Valéry, *Fonction de Paris*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 1007), ale też jako stolicy wszystkich stolic. Stolica ta „wyróżnia się” spośród wszystkich innych stolic; „wyróżnianie się” stanowi zresztą kluczowe słowo tego dyskursu. Paryż *wyróżnia się* z dwóch powodów, które ulegają kapitalizacji. *Z jednej strony* stanowi on stolicę kraju pod *każdym* względem, a nie tylko – jak jest w przypadku innych krajów – stolicę polityczną *lub* ekonomiczną *lub* kulturalną. („Być w sobie samej polityczną, literacką, naukową, finansową, handlową, luksusową i zbytkowną stolicą wielkiego kraju; reprezentować całą jego historię; wchłaniać i koncentrować w sobie całą jego myślącą substancję, jak również wszystkie jego kredyty oraz niemal wszystkie zasoby i rezerwy pieniężne: wszystkie te rzeczy, *dobre i złe* dla narodu, którego Paryż jest ukoronowaniem, powodują, że miasto to *wyróżnia się* spośród wszystkich innych olbrzymich metropolii” – tamże, s. 1008; podkreślenie moje – JD). *Z drugiej strony* wyróżniona i wywyższona w ten sposób, ta *przykładowa* stolica, nasza stolica nie jest już jedynie „stolicą pojedynczego kraju”, ale „głową Europy”, a więc świata, stolicą społeczności ludzkiej w ogóle, a nawet więcej – „ludzkiej towarzyskości i skłonności do życia w grupie”:

Ten Paryż, którego charakter jest rezultatem niezwykle długiego doświadczenia, nieskończonej zmienności warunków historycznych; Paryż, który w przeciągu trzystu lat dwukrotnie lub trzykrotnie był *głową* Europy, trzykrotnie został zdobyty przez nieprzyjaciela, stał się teatrem pół tuzina rewolucji politycznych, twórcą zadziwiającej liczby sław, niszczycielem mnóstwa głupot, nieustannie przyciągającym do siebie zarówno *kwiat*, jak i *męt* rasy; ten Paryż uczynił siebie *metropolią różnorodnych wolności oraz stolicą ludzkiej towarzyskości i skłonności do życia w grupie* (tamże, s. 1009; podkreślenia moje – JD).

Nie wolno nam lekceważyć ani bijącej po oczach dwuznaczności tej oceny, ani głębokiego potencjału samej tej dwuznaczności. W 1927 roku tekst *Fonction de Paris* mówił o wszystkim tym, co w stolicy jednocześnie „*dobre i złe* dla narodu, którego Paryż jest ukoronowaniem”, a zatem utożsamiał naród z głową, a także łączył „ogromne zalety” z „poważnymi niebezpieczeństwami tej koncentracji”: z „kwiatem” złączony

zostaje, niczym zgubny pasożyt, „mąt rasy”. To, co wyróżnia, to, co się wyróżnia, jest zawsze najbardziej zagrożone – to, co najlepsze, jest najbliżej tego, co najgorsze. Przywilej jest z definicji zagrożoną delikatnością. Niebezpieczeństwo nadchodzi ze strony cudzoziemców, nie tylko cudzoziemców z innych krajów europejskich, ale też tych, którzy zakażają z oddali, a ściślej z innych brzegów, spoza Europy – i zagrażają samemu duchowi, „duchowi Paryża” jako temu, co ucieleśnia ducha jako takiego. Wspomniawszy o „mące rasy”, Valéry nieco dalej konkluduje w istocie: „Wzrost łatwowierności na świecie, z powodu znudzenia czystymi i precyzyjnymi ideami oraz dojściem egzotycznych społeczności do cywilizowanego życia zagraża temu, co wyróżnia ducha Paryża. Znamy to miasto jako stolicę wartości i stolicę krytyki. Mamy więc wszelkie powody, by lękać się o świadectwa jego chwały, powstałe przez wieki delikatnych doświadczeń, olśnień i wyborów” (tamże; podkreślenie moje – JD). Dziesięć lat później, w przededniu wojny, Valéry przywołuje negatywne skutki tej stolicowej „koncentracji”. Łączy ją, w sposób mniej lub bardziej celowy, z cechą „zazdrości” i używa – a jest to 1937 rok – wyrażenia „obóz koncentracyjny”, obóz, który „pochlania” „każdego Francuza, który się wyróżnia”:

Paryż wszakże bardzo wyraźnie wyróżnia się spośród pokrewnych potworów o milionie głów, NOWYCH JORKÓW, LONDYNÓW, PEKINÓW [...] naszych BABILONÓW [...]. W żadnym z nich wszelka elita narodu nie była bowiem, od wieków, tak zazdrośnie skoncentrowana, a wszelka wartość nie musiała być przez nią oceniana i uznawana, nie musiała znieść próby jej porównań, stawić czoła jej krytyce, zazdrości [...]. Te niezwykle cenne stosunki międzyludzkie i obrót wartościami mogły powstać jedynie tam, gdzie od wieków wszelka elita wielkiego narodu była zazdrośnie przywoływana i strzeżona. Każdy Francuz, który się wyróżnia, jest skazany na ten obóz koncentracyjny. Paryż przywołuje go, przyciąga, żąda, a niekiedy też pochłania (P. Valéry, *Présence de Paris*, s. 1014–1015; podkreślenie moje – JD).

[11] P. Valéry, *La liberté de l'esprit*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 1093. Kilka stron dalej Valéry czyni na marginesie nieco eliptyczną uwagę. Wydaje mi się, że ma ona bardzo duże znaczenie, co można dostrzec w toku konsekwentnej analizy, wykraczającej być może nawet poza to, co Valéry mógł tu mieć na myśli. Określa on w istocie wolność jako odpowiedź: „idea wolności nie jest u nas czymś pierwszym; nie przywołujemy jej, jeśli nie zostaniemy do tego sprowokowani; chcę powiedzieć, że jest ona zawsze odpowiedzią” (tamże, s. 1095).

[12] Brite – akronim od *Basic Research in Information Technologies for Europe* czyli „Badania Podstawowe w zakresie Technologii Informatycznych dla Europy” [przyp. tłum.].

[13] We wstępie do niniejszej książki, powstałym później niż tekst główny, Derrida nie wymienia „Times Literary Supplement” – prawdopodobnie gazeta nie uczestniczyła już wówczas w tym przedsięwzięciu [przyp. tłum.].

[14] P. Valéry, *La liberté de l'esprit*, s. 1086.

[15] Tamże.

[16] Logika tego tekstu jest również *analogiką*. Prawdę mówiąc, wypływa ona w całości z asymetrycznej analogii pomiędzy duchem a wartością. Duch jest niewątpliwie wartością, jedną z wielu, podobnie jak złoto, zboże czy ropa naftowa, ale stanowi też źródło wszelkiej wartości, a więc jest wartością nadmierną – absolutną i wzniosłą nadwyżką wartości tego, co bezcenne. Duch to jedna z kategorii analogii i jednocześnie wyjątkowy warunek ich serii, który jest poza serią. Jest on tym, co transcendentalne, transkategorialne wszelkiej ekonomii. Jest przykładem, i to przykładem przykładowym, przykładem *par excellence*. Nie ma takiego drugiego jak on. Jako że Valéry opisuje to dobrze za pomocą innych określeń, poprzestanę na zebraniu kilku cytatów skupionych wokół tego, co nazywa on, niejako mimochodem, „głównym punktem”: „To znak czasu [...], choćby i nagły, że trzeba wzbudzać zainteresowanie umysłów [*esprits*] losem Ducha [*l'Esprit*], to znaczy ich własnym losem. Ludzie mieli wiarę w ducha, ale czym był ten duch i co rozumieli przez to słowo? [...] Słowo to jest niezliczone, gdyż odnosi się do źródła i wartości wszystkich innych słów” (tamże, s. 1077). Duch, obecny i immanentny we wszystkim tym, czym sam nie jest, we wszystkich wartościach, które nie mogą się z nim równać, może odtąd bez żadnego ryzyka wkraczać w analogię, w paralelizm ekonomii i ekonomię paralelizmu, pomiędzy kapitałem i kapitałem. Jest „samym tym”, „głównym [*capital*] punktem”, samą rzeczą, która ulega podziałowi pomiędzy dwoma rejestrami lub dwoma porządkami tworzącymi analogię. Na przykład:

Wydaje mi się, że mówiłem już o dokonującym się na naszych oczach upadku i załamaniu się wartości naszego życia, a za pomocą słowa «wartość» połączyłem w tym samym określeniu, za pomocą tego samego znaku, wartości o charakterze materialnym i wartości o charakterze duchowym.

Powiedziałem «wartość» i o samym tym chciałbym mówić; jest to główny punkt, na który chciałbym zwrócić waszą uwagę.

Stoimy dziś w obliczu prawdziwego i gigantycznego przewartościowania wartości (by użyć doskonałego określenia Nietzschego). Nadając temu wykładowi tytuł *Wolność ducha*, poczyniłem po prostu aluzję do jednej z tych istotnych wartości, które obecnie wydają się dzielić los wartości materialnych.

Powiedziałem zatem „wartość” i twierdzę, że istnieje wartość zwana „duchem”, podobnie jak istnieją takie wartości, jak *ropa naftowa*, *zboże* lub *złoto*.

Powiedziałem *wartość*, gdyż istnieje tu ocena, osąd co do wagi, a także dyskusja nad ceną, jaką jesteśmy gotowi zapłacić za tę wartość – czyli za *ducha*.

[...] Nieszczęsna wartość *ducha* nie przestaje tracić na wartości. Jak widać, zapożyczam tu określenia z języka giełdowego. [...] Często uderzały mnie analogie, jakie rysowały się pomiędzy życiem ducha a życiem gospodarczym wraz ze wszystkimi ich przejawami. [...]. W jednej i drugiej sferze, w życiu duchowym i życiu gospodarczym, znajdziecie przede wszystkim te same pojęcia *produkcji* i *konsumpcji*.

[...] Co więcej, po obu stronach można w równym stopniu mówić o kapitale i pracy; *cywilizacja jest kapitałem*, który może – podobnie jak niektóre inne typy kapitału – narastać przez wieki i wchłaniać swój procent składany, swoje złożone zyski, korzyści i udziały [*intérêts composés*] (tamże, s. 1080–1082).

Valéry podkreśla wszystkie te słowa i odpiera ewentualną krytykę, wedle której proponowałby on tylko „proste, mniej lub bardziej poetyckie porównanie” lub przechodziłby, „za pomocą zwykłych sztuczek retorycznych”, od ekonomii materialnej do ekonomii duchowej. Aby taką krytykę odeprzeć, musi on potwierdzić źródłowy i jednocześnie transkategorialny charakter pojęcia ducha, które umożliwia analogię, ale do niej w pełni nie przynależy. To samo dotyczy w sumie logosu, który nie jest po prostu objęty analogią, choć ją tworzy. I rzeczywiście, abstrahując od zwykłej retoryki, duch jest logosem, mową lub słowem – jak literalnie wyklada to Valéry. Ten źródłowy spirytualizm uobecnia się i prezentuje także jako logocentryzm. A jeszcze dokładniej: jako logocentryzm, którego miejscem narodzin jest basen Morza Śródziemnego. Po raz kolejny najlepiej będzie zacytować. Valéry, który dopiero co bronił się przed zarzutem przechodzenia, za pomocą sztuczek retorycznych, od ekonomii materialnej do ekonomii duchowej, podkreśla teraz:

W rzeczywistości, jeśli się nad tym zastanowić, to byłoby całkiem na odwrót. *Duch wszystko zaczął* i nie mogło być inaczej. Stosunki [*commerce*] nawiązane przez umysły [*esprits*] były pierwszą wymianą handlową [*commerce*] na świecie, najbardziej pierwotną, wszystko rozpoczynającą i wyznaczającą konieczny moment początkowy: zanim bowiem dochodzi do wymienienia się rzeczami, należy wymienić się znakami, a to oznacza, że najpierw trzeba ustanowić jakieś znaki. Nie istnieje rynek, nie istnieje żadna wymiana [*échange*] bez języka; pierwotnym instrumentem wszelkiego handlu jest język. Można powtórzyć tu – nadając mu odpowiednio zmienione znaczenie – słynne zdanie: „Na początku było Słowo”. Słowo musiało poprzedzać sam akt handlowy. Lecz słowo jest niczym innym, jak tylko jednym z najbardziej ścisłych określeń tego, co nazwałem *duchem*. W wielu przypadkach duch i słowo są niemalże synonimami. Termin, który w Wulgacie przełożono jako *Słowo*, to grecki *logos*, oznaczający jednocześnie *liczenie*, *rozumowanie*, *głos*, *słowo*, *mówienie*, *wiedzę*, a także *wyrażanie*. W konsekwencji nie sądzę, bym głosił jakąś herezję, twierdząc, że *słowo* jest zbieżne z *duchem* – nawet w porządku językowym (tamże, s. 1084).

Nie ma zatem nic zaskakującego w fakcie, że to, co „logiczne” i to, co historyczne, są od tej pory homologiczne i nierozdzielne. „Jest nie tylko logicznie konieczne, żeby tak było, ale da się to też wykazać historycznie”. Te „rejony kuli ziemskiej”, które wspierały rozwój handlu, są również rejonami, w których produkcja „wartości duchowych” była „najwcześniejsza, najbardziej owocna i różnorodna”, rejonami, w których „najszerzej przyznano *wolność ducha*”. A słowo „rynek” regularnie powraca (przynajmniej trzy razy na dwóch stronach tekstu – P. Valéry, *La crise de l'esprit*, s. 1005–1006), wtedy gdy

chodzi o zdefiniowanie Europy, „naszej Europy, która narodziła się jako śródziemnomorski rynek”, Europy, „tego uprzywilejowanego miejsca”, „europejskiego ducha”, „autora tych cudów”. Najlepszym przykładem, w istocie jedynym, absolutnie niezastępowalnym, jest basen Morza Śródziemnego: „przykład”, którego „dostarcza”, jest rzeczywiście wyjątkowy, przykładowy i nieporównywalny. Nie jest on więc jednym z wielu przykładów, a *logos* i historia nie dają się już oddzielić, gdyż przykład ten będzie „najbardziej charakterystyczny, uderzający i przekonujący” (P. Valéry, *La liberté de l'esprit*, s. 1084–1085).

[17] Tamże, s. 1089.

[18] Tamże, s. 1090.

[19] Tamże, s. 1089–1090.

[20] Tamże, s. 1091.

[21] P. Valéry, *Pensé et art français*, w: tegoż, *Œuvres*, t. 2, s. 1058. Nie powinno nas to zaskakiwać. Właśnie w tym kontekście, odnosząc się do filozofii, Valéry łączy ze sobą w zdecydowany sposób dwa twierdzenia, które często się rozdziela: *rys narodowy* i *rys formalny* są nieredukowalne i nieodłączne w filozofii, w dyskursie jako języku filozoficznym. Argumentacja rozwijana na tych kilku stronach jest bardzo pokretna i zasługiwałaby na niejeden komentarz. Chodzi zawsze o to, by „rozważać Francję, rolę lub funkcję Francji w stworzeniu *kapitału* ludzkiego ducha” (tamże, s. 1047–1048; podkreślenia moje – JD). Ujmując rzecz bardzo schematycznie, powiedzmy, że o ile z jednej strony Valéry nadaje formę przypuszczenia lub *hipotezy* – „niewykluczone, że dałoby się” lub „jest całkiem możliwe” – twierdzeniu dotyczącemu *rysu narodowego*, który miałby znamionować wszelką filozofię, o tyle właśnie zwracając uwagę na przykład, jakim jest filozofia francuska, uwydatnia *rys formalny* i stanowczo formułuje *tezę* na jego temat. Moglibyśmy określić tę tezę jako formalistyczną, gdyby nie obawa, że dostarczając przez to łatwego argumentu tym, którzy myślą zainteresowanie formą, językiem, pismem, retoryką i „tekstem” z subiektywnym formalizmem i odrzuceniem pojęć, doprowadzilibyśmy do utwardzenia i substancjalizacji materii, którą się tu zajmujemy. Trzeba brać pod uwagę *rys narodowy* i *rys formalny* w sposób umiejętny, tak aby móc uniknąć nacjonalizmu i formalizmu – a nawet *po to*, aby wypracować strategię złożonego oporu wobec nich. Wydaje mi się, że strategia Valéry’ego, choć bardzo interesująca, nie pozwala uniknąć obu tych niebezpieczeństw. *Hipoteza narodowa* szybko i nieuchronnie przekształca się w twardą *tezę* nacjonalistycznego subiektywizmu. Teza formalistyczna ma zaś jedynie przyczyniać się do tego przekształcenia.

Pierwszy moment, hipoteza:

Myślenie abstrakcyjne lub „czyste”, podobnie jak myślenie techniczne, usiłuje wymazać wszystko to, co płynie do myśliciela ze strony jego narodu lub jego rasy, gdyż ma na celu stworzenie wartości niezależnych od miejsca i osoby. Niewykluczone, że dałoby się rozpoznać – lub mniemać, że się rozpoznaje – w danym systemie metafizyki lub etyki te elementy, które przynależą w sposób właściwy do rasy lub narodu: bywa nawet tak, że tym, co wydaje się najlepiej definiować dany

naród lub rasę, jest stworzona przez nie filozofia. Twierdzi się, że pewne idee, jakkolwiek wyrażone w całej swej uniwersalności, byłyby niemal nie do pomyślenia poza swym źródłowym klimatem. Na obczyźnie marnieją i usychają jak wykorzenione drzewa lub wyglądają na wybryki natury (tamże, s. 1055).

Drugi moment, teza. Zanim przypomnimy i podkreślimy, że teza ta jest prezentowana jako „odczucie” i rozpoczyna się od nawiasu z „przeprosinami”, zapamiętajmy datę powstania tych stronic: 1939 rok. W przededniu zmagania wojennych, gdy nacjonalistyczna i rasistowska gadanina gwałtowniej niż kiedykolwiek wcześniej zalewa Europę, Valéry łagodzi swoje twierdzenia na temat filozofii, rasy i narodu, nadając im postać hipotezy. Przeprasza również wtedy, gdy mówiąc o swoim „odczuciu” i filozofii jako „sprawie formy”, wiąże tę formę w sposób zasadniczy z językiem narodowym, z jednostkowym przykładem, jakim jest język francuski:

W moim mniemaniu (w odczuciu, za które przepraszam) filozofia jest sprawą formy. Nie jest wcale nauką i powinna, być może, uwolnić się od wszelkiego bezwarunkowego związku z nauką. Bycie *ancilla scientiae* nie jest lepsze dla filozofii niż bycie *ancilla theologiae*. [...] Wcale nie twierdzę, że mam rację – co nie miałoby zresztą żadnego znaczenia. Twierdzę [...], że osoba, która mówi do innych i do siebie tym językiem, nie może ani wykroczyć poza jego środki wyrazu, ani wymknąć się sugestiom i skojarzeniom, jakie wspomniany język podstępnie mu narzucił. Jeśli jestem Francuzem, to w samym miejscu mojej myśli, tam gdzie ta myśl się tworzy i przemawia do siebie, formuje się ona w języku francuskim, zgodnie z możliwościami i narzędziami oferowanymi przez język francuski (tamże).

Dalej następuje analiza, interpretacja i ocena wspomnianych możliwości; nie będę już się nimi zajmował. Jeśli chodzi o to, co dotyczy ściśle filozofii, zacytuję tylko konkluzję – z uwagi na to, co może nam ona dawać dziś do myślenia, co pozwala nam dzisiaj pomyśleć wraz ze swym autorem lub wbrew niemu: „We Francji taka jest oto cena sukcesu w przypadku wszelkiej filozofii. Nie twierdzę, że nie mogą tu powstać systemy idei, które nie podporządkowują się tej zasadzie: twierdzę natomiast, że nie zostają tu prawdziwie i niejako *organicznie* zasymilowane. Analogiczne francuskie reakcje można zresztą znaleźć w polityce i w sztuce” (tamże, s. 1056; podkreślenie moje – JD).

[22] E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 19 [przyp. tłum.].

[23] J.-J. Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, w: tegoż, *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 419.

[24] Określenie „efemeryczny” pochodzi od greckiego słowa *ephémeros*, „trwający tylko jeden dzień” [przyp. tłum.].

[25] SOS Racisme – antyrasistowska organizacja pozarządowa, założona w 1984 roku we Francji [przyp. tłum.].

[26] J.-J. Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, s. 411, 413.

- [27] Francuskie słowo *opinion* – podobnie jak polska „opinia” – oznacza też „osąd” [przyp. tłum.].
- [28] *Cahiers de Doléances* (fr.) – „zeszyty skarg” (lub „kajety skarg”): listy zażaleń, opinii, sugestii, postulatów i żądań formułowane przez każdy z trzech stanów społeczeństwa francuskiego i kierowane do króla przez ich przedstawicieli – deputowanych Stanów Generalnych. Pierwsze „zeszyty skarg” powstały w 1484 roku. W 1789 roku, w przededniu rewolucji, gdy trwała kampania wyborcza do Stanów Generalnych, spisano blisko czterdzieści tysięcy „zeszytów skarg” z krytycznymi uwagami na temat stanu państwa i postulatami reform. Doszło wówczas do politycznej mobilizacji społeczeństwa francuskiego i szerokiej debaty publicznej, dotyczącej również funkcji, statusu prawnego i kształtu społecznego samych Stanów Generalnych. Debata ta jest także uznawana za istotny moment w tworzeniu się zjawiska opinii publicznej we Francji [przyp. tłum.].
- [29] Chodzi tu o film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* w reżyserii Martina Scorsese. Gdy w 1988 roku obraz wszedł na ekrany francuskich kin, doszło do licznych protestów środowisk chrześcijańskich, a w jednym z paryskich kin, w którym wyświetlano film, integralności dokonali zamachu bombowego [przyp. tłum.].
- [30] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Strumiński, w: tegoż, *Umowa społeczna*, s. 113.
- [31] „L’heure de vérité!” – „Godzina prawdy”, tytuł popularnego francuskiego talk show z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, nadawanego przez Antenne 2 (1982–1992) i France 2 (1992–1995) [przyp. tłum.].
- [32] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 150.
- [33] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 30.
- [34] Umowa z redakcją „Le Monde de la Révolution française” zakładała, że cały ten tekst zmieści się na jednej stronie czasopisma [przyp. tłum.].
- [35] Aluzja do tytułu tekstu D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysilek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, przeł. J. Lisowski, w: tegoż, *Pisma polityczne*, przeł. B. Banasiak, J. Lisowski, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 199–245 [przyp. tłum.].
- [36] J. Derrida, *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 278.
- [37] Tegoż, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015; tegoż, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K.M. Jaksender, Libron i Eperons-Ostrog, Kraków 2015; J. Derrida i E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, przeł. W. Szydłowska, Scholar, Warszawa 2016.
- [38] J. Derrida, w niniejszym tomie, s. 12.
- [39] G. Granel, *Les années 30 sont devant nous*, „Les Temps Modernes” 1993, nr 559, s. 59–86. Warto uściślić, że wedle Granela „lata trzydzieste” rozpoczęły się w 1926 roku – wtedy to w faszystowskich Włoszech rządzonych przez Mussoliniego uwięziony został Antonio Gramsci.

- [40] Rys ten został dostrzeżony przez Derridę nawet w składzie uczestników konferencji *Europejska tożsamość kulturowa*, na której wygłoszony został *Inny kurs*: uczestniczyło w niej sześciu mężczyzn i tylko jedna kobieta. Zob. przypis do tytułu tekstu *Inny kurs. Pamiątanie, odpowiadanie, zobowiązanie* w niniejszym tomie, s. 11, oraz s. 30.
- [41] W niniejszym tomie, s. 62.
- [42] J. Derrida, *Widma Marksa*, s. 105.
- [43] W niniejszym tomie, s. 85–86.
- [44] Zob. J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, s. 119–131. Derrida wskazuje tam (s. 119–120), że po raz pierwszy określenie *démocratie à venir* – „demokracja, która nadchodzi” – pojawiło się najprawdopodobniej w jego książce *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, s. 111.
- [45] J. Crary, 24/7. *Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. D. Żukowski, Karakter, Warszawa 2015.
- [46] Ogólnie rzecz biorąc, znakomitym źródłem wiedzy na temat tego taktycznego wymiaru Derridiańskiej dekonstrukcji są wywiady i rozmowy z filozofem. Zob. między innymi G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques’em Derridą*, przeł. M. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Wydawnictwa Profesjonalne i Akademickie, Warszawa 2008, s. 115–167 oraz B. Stiegler, J. Derrida, *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996.
- [47] J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 36.
- [48] Tamże, s. 38–39, przekład zmodyfikowany.
- [49] Tamże, s. 39.
- [50] Tamże, s. 131–132.
- [51] Tamże, s. 89–90; przekład zmodyfikowany. Jean-Pierre Chevènement był w latach 1997–2000 francuskim ministrem spraw zagranicznych w rządzie Lionela Jospina.
- [52] W niniejszym tomie, s. 85.

- * Przed publikacją w formie skróconej, w gazecie „Liber”, wykład ten został wygłoszony 20 maja 1990 roku w Turynie w trakcie konferencji *Europejska tożsamość kulturowa*, zorganizowanej pod przewodnictwem Gianniego Vattimo, z udziałem Maurice’a Aymarda, Vladimira K. Bukovsky’ego, Agnès Heller, Joségo Saramago, Fernanda Savatera, Vittoria Strady. Przypisy zostały oczywiście dodane później.
- ** Pełna wersja rozmowy przeprowadzonej przez Oliviera Salvatoriego i Nicolasa Weilla. Wersja skrócona ukazała się w miesięczniku „Le Monde de la Révolution française” 1989, nr 1 (styczeń).